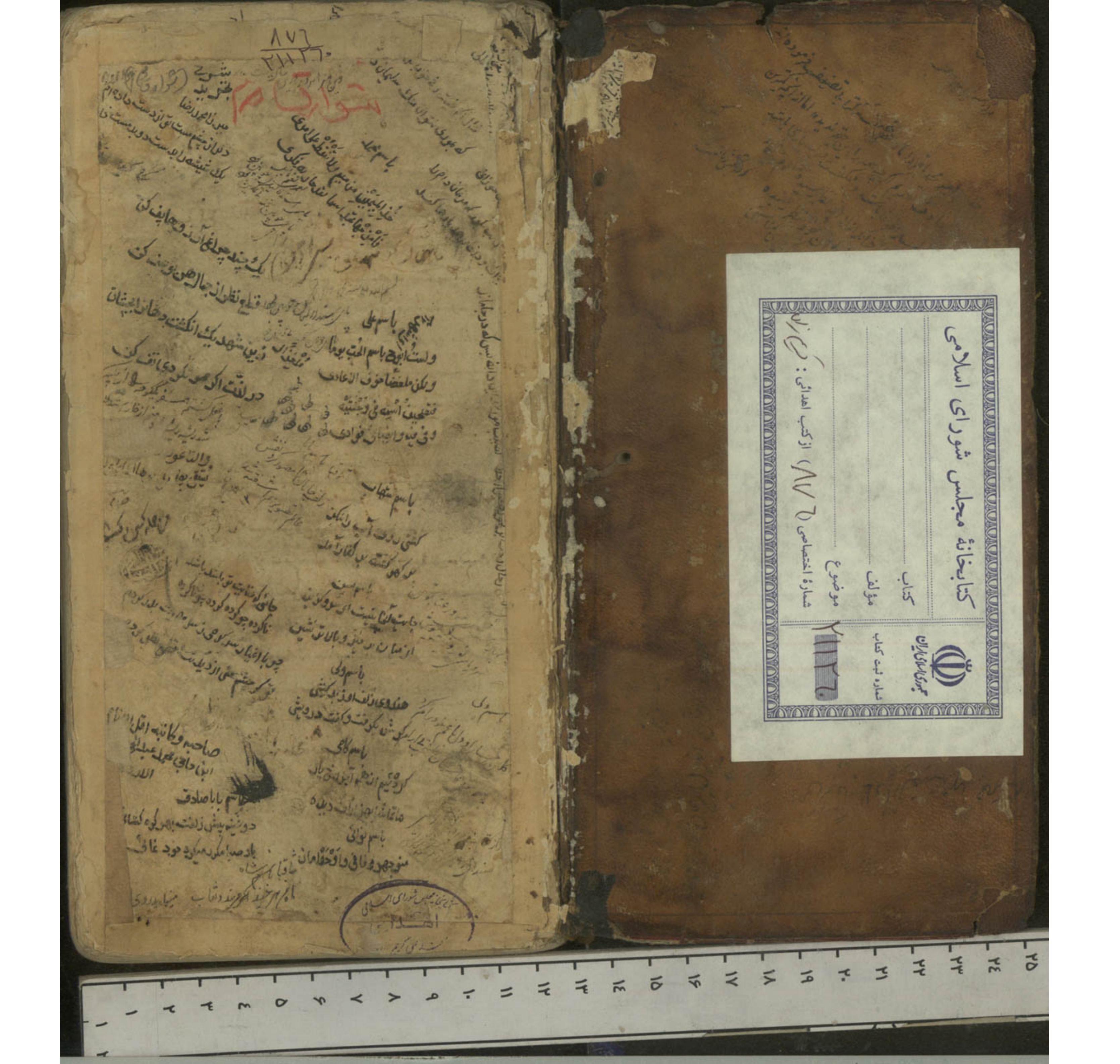


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
موضوع
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۲۶
شمارهٔ اختصاصی ۸۷۶ از کتب اهدائی :



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی ۸۷۶ از کتب اهدائی
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۲۶



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
موضوع
شمارهٔ اختصاصی ۸۷۶ از کتب اهدائی
شماره ثبت کتاب ۲۱۱۲۶

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول

في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود
العرض متوقف على وجود الجوهر فناسب ذلك ان يقدم
بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث
الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على
احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث
الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم
تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما
نطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر ولنبدأ هنا بان نعرف
الجسم الطبيعي الممكن الابعد عرفة البعد والزاوية والقائم
الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم
بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اى الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا يعني او لا يحل في الموضوع وذلك
اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر
خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن
فهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته
وفعله اى لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او في ذاته
دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر
اخر وهو المادة يعني جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع
حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن فـ
كما في استعمال المادة ثم ان يخرج من التقسيم فالاولى تقسيم الجوهر

الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة وصورة او حال في
جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اى من الجوهر
الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان
الجوهر المركب من الجوهر الحال والمحل هو الجسم فانه لا
ينفي وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون
احدهما حالا في الاخر متقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه
هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او
لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة
او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو
الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه فـ
هو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزءا منه او لا
مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزءه والموضوع والمحل
يتعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فظهر مما
ذكرنا ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من ان المحل
المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كا
وقد تبين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا
من نقيض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض تدعوان العرض
هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في موضوع كالصورة
فالحال اعم مطلقا من العرض وبين الموضوع والعرض مباينة
لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يتقوم
بنفسه فيصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق

بعض المحل عرض كالحركة فانها محل السرعة وليس يصدق
كل ما هو محل فهو عرض لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق
بعض الحال عرض ولا يصدق كل حال فهو عرض لمكان الصورة
ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على المحل والحال جزئيا
لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف
نسبة احديهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية والمعقول منهما
اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس لما تحته
ام لا واختار المصنف انه ليس بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض
ليس بجنس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك بوجوه الاول
ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط اي
لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانا نحتاج في اثبات
جوهرية النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام الى نظر
واستدلال ولذلك اختلف فيه فزعم بعضهم انها من قبيل الاعراض
وكذا في اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان نحتاج
الى استدلال فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان
ذاتي الشيء كما مر بيانه يكون بين الثبوت له ورد بان ذاتي الشيء
انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه و
لا نعلم ان ما ذكر من الامثلة قد تصور فيها الماهية بالكنه بل
المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر
عارض لها خارج عن ماهيتها وهكذا الحال في سائرها ولو كانت
الماهية معقولة بالكنه في هذه الامثلة لا يمكن ان لا نحتاج فيها الى

دليل الاصل

دليل الاصل الثاني ان مفهومي الجوهر والعرض كلاهما مقول
على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجوهر بعضها
اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها اولى
من بعض بالعرضية والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما
هو ذاتي له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما في حقيقة الجوهرية
والعرضية بالاولوية وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذكر في بيانه
على تقدير صحته انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع
ما تحته من الامور التي يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون
ذاتيا لشيء منها فجاز ان يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما
تحته من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان
المعقول من الجوهر امر مشترك عرضي بالنسبة الى ما تحته و
كذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المفهومين انما ثبتا للموصوفين بهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما
اعني الموضوع والذاتي لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتي له
وان قطع النظر عن جميع مغايره وايضا الاستغناء امر سلبي
لانه عبارة عن عدم الحاجة الى الموضوع والعدمي لا يكون
جنسا للانواع المحصلة وفي قوله والمعقول منهما عرضي اشارة
الى ان هذا الوجه انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين
اللذين يعقلان من الجوهر والعرض فلا يرد عليه الاعتراض
بان ذلك انما يتم لو كان تعريف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع

وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه تحديدا لهما وذلك غير معلوم
واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومي الجوهر والعرض بالنسبة
الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل
على ما استدلوا به في المشهور على عرضية هذين المفهومين ووجه ذلك
بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات
الثانية اذ ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته وهو الجوهرية
ولا في السواد مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول
وانت خبير بانه انما ثبت بذلك كونهما امرين اعتباريين غير
متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت
مر العبارة عن عوارض الوجود الذهني وظاهر انهما ليسا منها
واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكانت تمايزها لا محالة
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك
الفصول اما ان يكون جواهر فتنقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم
التسلسل واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع
اذ يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على
ما هو شان الفصل مع النوع وغاية ما فيه انه يلزم تقوم الجوهر
بالعرض فغاية ما هو فيه انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر
آخر متقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس لما تحته انه جنس من الحقائق المحصلة النوعية لا
انه جنس لكل ما يصدق عليه المفهومات فانه لا يمكن ان يكون
جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس

الى الفصل الذي يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه
فكيف يمكن كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من الانواع
والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين
غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار آخر وقد مر ان بعضهم اعتبر وافي التقابل امتناع
الاجتماع في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر
ولا بينها وبين غيرها وآخرون اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع
ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يتالف
منها من ان الفناء ضد الجوهر فاذا خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا
لشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا على ما مر في المتن ووحدة
المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل في محل واحد شيئان
سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي تحل فيها الصورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه
السواد والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في
محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما
بحسب الماهية ولوازمها والعوارض يتصفان بها فان اتصاف
احد المثلين دون المثل الآخر بعارض من تلك العوارض
متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم
الدور ولا باحد سوى ما ذكر لان كل امر نسبته اليهما
نسبة واحدة اذ لو امتاز بذلك الشيئان فذلك الامتياز اما بذلك

الامر وهو بط بكونه واحدا بالعرض واما بماهية المثلين او
بلوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك بط على مامر والجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز
سابق والحاصل ان ذلك دورمعية كما مر في بحث التشخص
وايضا لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد
بطريق التعاقب ايضا بخلاف العكس اى وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين
وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن
حال هذين العرضين في الاثنينية الا كحال العرض الواحد الذى
فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل اثنان في الاثنينية عن
الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية و
ايضا لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما قطعا والتالى بط
وكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم
ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة
بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف
فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وكان منشا هذا
التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم ايضا
من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين

فردين

فردين ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم
من اجزاء كثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف
واحد اما الاول فلان صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم
المولف لا بد له من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التاليف وليس قائما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة
الانفكاك بينهما بل بكل واحد منهما ليكون وحدة الحال
فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه مبنى
على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو مم وعلى تقدير
تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصانع الفاعل
المختار لا الى عرض واحد قائم بكل منهما يسمى تاليفا واما
الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم
بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل
الذى هو جميع الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التاليف
فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف
الباقى بين الجوهرين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذاك ويحدث هذا فان قيل قيام
العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة
بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة
المحيطة بسطح والحيوة البنية متجزية الى اعضاء والقيام
بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض
الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الاخر لا ان يكون

لثلثة

العرض الواحد قائماً بمجموع شيئين صار بالاجتماع محلاً له كما في هذه الصورة وعاذ كرنا يظهر جواب آخر عن قول الجب

هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايضاً لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة في الوضع اي اجزاء يصح ان يقال في كل منهما انه هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل وظ ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظاهر ان انقسام الحال بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضاً فان انقسام السواد مثلاً الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم الى الاجزاء كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء آخر من محله واما انقسام المحل فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقاً وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ان كان حاصلاً بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلاً بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالشخص حالاً في محال متعددة وبطلانه ظاهر وان لم يوجد شيء من ذلك الحال في شيء من تلك الاجزاء اصلاً لم يكن ذلك الحال حالاً في ذلك المحل بالضرورة وان وجد في كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسماً الى

اجزاء

اجزاء متباينة في الوضع كالمحل ومنهم من فصل وقال ان الحال في منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولاً سريانياً وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولاً غير سرياني واستدل على ذلك بان الوحدة حالة في محلها قطعاً وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم وليس شيء منها منقسماً بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول في المنقسم لا يوجب انقساماً اذا لم يكن سريانياً وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل استحال حلوله في ذلك المحل ليس بديهياً لجواز ان يكون الحال حالاً في المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شيء منه حالاً في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام في الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات اموراً موجودة في الخارج اقول وانت خبير بان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والاعتبارية الموجودة في نفس الامر جاز في الاعتباري شغل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجي ايضاً ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلاً قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط وتحدث نقطة اخرى وكذا اذا

مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه
وخطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط
لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا انا نمنع
لزلك القطع في وجودها وعدمها لان هذه الاطراف امور
اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها
اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون
والفساد لم يكن كالعمى يحدث فى التشخص بعد ان لم يكن اعمى والموضوع
من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه
لوجوه الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه
وهو مستغنى عنه فى الوجود اما لانه يكتفى عنه بموجده اولان التشخص
مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره
اليه فى تشخصه ايضا بالواسطة والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص
لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا هف وفيه نظر لانا لا نسلم انه مستغن
عنه فى الوجود وقوله لانه يكتفى فيه بموجده قلنا ان اردت ان
الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة و
ان اردت انه يستفيد الوجود من الفاعل لا منه فذلك لا يضر
لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر
الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر
الثانى ان تشخص العرض ليس لمهيته ولا للوازمها والا انحصر
نوعه فى تشخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف

على تشخصه وللمنفصل لا يكون حالا فيه والمحل لان نسبته الى جميع
افراد المهية على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره
ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله
قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى
المحل دفعا للدور والتسلسل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل فى
محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق
علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء
فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون
بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان
تشخص العرض لو كان بما حل فيه لزم الدور وقوله لان حلوله فى العرض
متوقف على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول
ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة فى الهيولى متوقف
على وجودها ووجودها متوقف على وجودها لا على حلولها فلا
محذور فى ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة
وايضا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له
نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان مختارا وايضا هذا الدليل
لا يطرد فى عرض يخص نوعه فى تشخصه واذا ثبت ان الموضوع من
جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يجوز عليه الانتقال لانه اذا
كان الموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع مشخص لان
المبهم لا يكون موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد
وجودا مشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بموضوع

بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتفائه العرض
ايضا ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه وفيه نظر لانه
يجوز ان يكون ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها بذاته يوجب
تشخص العرض الواحد فان زال احدهما بزوال سببه وحصل الآخر
بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم ولا يكون المتشخص لهذا
فيهنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم
توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا
لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين
كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم
لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق
وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا الحيز المعين
وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال
من احواله اعني التحيز لا في وجوده او تشخصه كما في العرض لانا
نقول باي طريق علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه
الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضع ما وما
ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال
قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن
الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان
الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد

عليه

عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم
زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يدعى ان الحيز المعين
متشخص للجسم لانا شاهدنا ان الجسم المتشخص قد يفارق مكانا الى آخر مع
انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا في وجوده
ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليلهم في الحيز ثم فان
دليلهم في الحيز ينقدح باختيار ان تشخص الجسم لمادته واما عن
المنع فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالتشخص او امور متعلقة
بها يحصل منها في الذهن جزئية مطابقة للتشخص نسبتها الى التشخص
كنسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك في بحث التشخص
ولا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن
ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي
الذي حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه المتشخص ايضا
اختلف في ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون
على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واختار المص مذهب
الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء
فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة
والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح الحال
في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة
بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط
فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو
السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو

سلم نفس الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة
والاستدارة والانحناء على تقدير كونها وجوديا انما تقوم بالجسم والسرعة
والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد
يتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو
سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل السكنات فطبقات الحركات انواع
مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات
او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى
لقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى اسرع وبالجملة فليس هناك
عرض خاص هو الحركة وآخر هو السرعة او البطوء واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم
به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تبعا له فى التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض
فلابد بالاخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع
قيام العرض بنفسه وح قيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى
من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان
يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو
معنى القيام واعترض على الوجهين بالانم ان معنى قيام الشىء بالشىء
التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون
الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص
معلومة لنا كالاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان ويحققه امران

الاول

الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره
والالزم اشتراط الشىء بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك
الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى
التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر
بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشىء بنفسه او التسلسل ان قلنا
بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام
تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثانى ان اوصاف البارى تعالى
قائمة به من غير شائبة تحيز فى ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام
العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه لاحد الا انه لا يوجب قيام الكل به
لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون
عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتهاء كالسرعة والبطوء
للحركة ولا وجود لوضعى اي مشار اليه بالحس لا يتجزى بالاستقلال
احترز به عن النقطة فانها موجودة لا بالاستقلال بل بيان
يبتنى حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة
وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
وارادوا بالقبول الامكان يعنى يمكن ان يتحقق فيه خطوط كذلك واعتبروا
الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة
فيه كما فى الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت
موجودة كما فى المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد
اذ ربما انتفت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول لعل مراده بقيد
المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان تفرض فيه

الابعاد الثلثة ولعله غير ممتنع وجوده لا الامكان بل تخلل الانه

بتخلخل ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد

الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا و تقييد الابعاد

بكونها على الوجه المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على

هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد كيف ما كان لا على هذا الوجه لا للاحتراز

عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني

الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي

اما مفرد وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف

من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد

قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة

فيه بالفعل او لا وعلى الاول تكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شيء

من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة

بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما ان تكون متناهية وهو مذهب جمهور

المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما

ان لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا

دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والا لكان

فيه شيء من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع

ذلك قابلا للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء

واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل و

على الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيه بالفعل دون بعض

يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا

للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه

مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة

للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها

واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلطة منهما

فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة

لم يذهب اليها احد واختار المص مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي

لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين

ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايضا لاداية بالا

الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات العقلية ايضا لان

ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه

مما ينقسم في جهة واحدة فقط او في جهتين فقط وما يدل على استحالة

وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخطوط

السطح الجوهر فبين ان العمدة في اثبات المذهب الذي اختاره المص ابطال

الجزء الذي لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين

احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات

لا بد ان يكون ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت

وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار وكذا ما يحاذي

منه جهة قدامه غير ما يحاذي منه جهة خلفه فكل متحيز بالذات لا بد

ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ما يحاذي منه هذه الجهات

الست هي اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في

ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة

في ذاته كان الانقسام ظ والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل
فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر وهو محال بالضرورة فلا بد ان ينقسم في ذاته شيء غير شيء فيكون
منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى
وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع
ان تتركب الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة
والخط والسطح العرضيين فانها غير متحيزة بالذات وغير مالية للمكان
والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات
ومال للمكان والثاني من الطرق يعني ما يدل على استحالة تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى فله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله لحجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث تتلاقى الثلاثة فلا بد ان يحجب
الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون ملاقاة لاحدهما فيه
قطعا والتداخل محال والا لم يكن بعد التأليف زيادة الحجم ولما حجب
المتوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام الوسط لان ما يلاقي
منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الآخر فينقسم في الوسط
شيئان فينقسم وهو خلاف المفروض ولحركة الموضوعين على طرفي
المركب من ثلثة يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء وترية كانت
او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على
التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون
ذلك التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف الآخر باسره

منه ص — نحو — المفروض ل

على الوسط

على الوسط والا لم يتساويا في الحركتان بل لا بد ان يكون شيء من الوسط
مشغولا باحدهما وشيء آخر منه مشغولا بالآخر فيلزم انقسامه
قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون
بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض آخر منه على بعض
من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير
منقسمة فرضا لا يقال هذا الحجج لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى
وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وترية ومن
تحرك جزئين على السواء فيلزم صحة استحالة المجموع دون استحالة
الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان
يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض
محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شيء من
اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او اربعة
على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او
ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزءا على التبادل و
فرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء في
السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع
المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا
بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان
يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الآخر على بعض من الوسط الآخر فيلزم انقسام
الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزم منهم ما يشهد الحس

يكونا

الحجر

يكذبه من التفكك لما اتام الحج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد
ان يشير الى ما الزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه
وقد التزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا
من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا
من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي
على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافة فالجزء الذي يلي الابعد
ان تحرك اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا
من مسافة نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء
الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان
تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين
تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكك اجزاء الرحى على منال د وائر محيط بعضها ببعض نظهر ذلك
باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في
جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على منال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا
يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك
ومما الزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته
من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد
سارت في هذه المدة ربعا من الدور فعند حركة الشمس وقطعها

مسافة

قطعتها ل

بالسكنات ر

ان م

اما م

مسافة مساوية لجزء واحد لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل
او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس
مع ان للمسافة التي قطعها اعني ربع الدور زائد على خمسين فرسخا
بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون
المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى علم الاحساس
بالسكنى لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته بقدر زيادة
حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي
ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا
لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى امتنع
جعلها دائرة ولا امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان مالزم على
على القول بالجزء ليس الا خطوطا انضم بعضها الى بعض فاذا امتنع
ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة
فاذا جعلنا دائرة فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها
فيلزم ان يكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه
الدائرة دائرة اخرى كان حكمه مثل حكمه الاولى فيكون ظاهر المحيط
كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها
كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا نجعل الدوائر
محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة
الفلك الاعظم فلا بد ان يكون اجزاء هذه الدائرة العظيمة جملا على اجزاء الدائرة
المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا فان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي

بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب الملاقية غير الجوانب التي
لم تلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في
امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة
حقيقة والاذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب
الاحساس به على وجه يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يمكن كذلك
لم يوجد القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه
كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان
التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر الحد الذي هو شرط الاحساس
لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه وانزل البيس شيء لان هذا التضريس
ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر
لم يكن يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر النقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجج على بطلان الجزء الذي لا يتجزى
وبين ما لزم القائلين به من المفاسد اتى التي نفوها اراد ان
يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة
لقيام الدليل على وجود الاطراف كما يجيء في هذا الكتاب فان كانت
جوهرا او هي ذات وضع يلزم المطلوب وان كان عرضا فمحلها لا ينقسم
والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما
واذا لم ينقسم محلها يلزم المطلوب تقرير الجواب ما قد سبق من
ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث
ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته
المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال و
لا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة
لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود

اصلا

اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان لان الماضي قد
انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة
في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد جزئيها
على الآخر بالوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها
موجودة في الحال موجودة بتمامها فيه بل يكون الموجود احد جزئيها
فقط هو متعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال
عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين وان كانت المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب
تقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها
في الحال نفيها مطلقا فان قيل لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
قلنا لا نسلم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان في الحال ولا يلزم
من ذلك عدمها مطلقا فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من
الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا
المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا
في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة
الثالثة تقريرها ان الآن اي المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود
لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا
لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما
والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على
الآخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا

مافرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة
المطابقة له ايض غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايض غير منقسمة
فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن المحقق في الخارج ولا يلزم
من نفيها نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم
بل الماضي والمستقبل معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال
نفيهما مطلقا لا يقال ان وجد الزمان الماضي فلابد ان يوجد اما في الماضي
او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظا البطلان وكذا الاول
والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون
الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول لما ذكرتم
يدل على ان الحال ايض ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان معنى الزمان
انا لم يوجد فيها اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود
في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود
في نفسه وان لم يكن في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه ان لم يوجد
في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية
هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا
والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا
وجود لها في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود لهما ايض وح يسقط
الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة
في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء لها في امتداد

المسافة

المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لها
حركة مركبة من اجزاء لا يتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة
منقسم مثلها الى اجزاء لا يتجزى بقف على حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة
بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم يكن موجودة يعني انهم
استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل
على ثبوته بل القايل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت
الحركة والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى
جزء آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في
الجزء الاول وهو بط لانه لم يأخذ بعد في الحركة او حال كونه
في الجزء الثاني وهو ايض بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا واسطة
بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف
بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين
بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل الذي يوصف
وصف بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن
في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف ايض فيه
بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون
موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء التي لا يتجزى في الجسم يعني
النظام وهو لم يقل بالجزء الذي لا يتجزى وبتركب الجسم منه الا انه

لم يكن تاما لانه

انما يلزم لو كان الآن مطلقا

لزمهم ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم
يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى
ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى النهاية و
لما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التى لا تتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرح
بان الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء
الذى لا يتجزى لانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل
فما لا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون
اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه تاويله غير
معترف به فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام
مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فانه مثل الآلام والاعتقادات
والاكوان والالات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة الجسم
واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات
والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت
صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض
بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء متلاقية بحيث
يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما فى الجهات الثلث

متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهى
اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى بالفعل
فان قيل ان مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على
الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وكل جسم من جواهر غير متناهية
قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم الاول قد سبق انا
وسيجئ ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها فى بعض فله ان
يقول لا يصير المركب من الاجزاء التى فرضتموها طويلا عريضا
عميقا بتداخل تلك الاجزاء بعضها فى بعض فلا يحصل منها جسم
فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد
حجم الجسم على حجم جزء واحد فلا بد ان يبقى فى الجسم اجزاء غير متداخلة
فنفرض الكلام فى تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل واحد من تلك
الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن
دفعه بانه انما وقع فى القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا
فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم
منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا
يفيد عدم تناهيها ويفتقر فى التعميم الى المناسب يعنى اذا اردنا
بيان تناهى اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذى فيه البحث له حجم متناه لتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية
على زعمه ولا شك فى انه يجب ان ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم كنسبة

الاجزاء الى الاجزاء اى تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه
ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة
المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى الى غير المتناهى هف فلا يكون
شئ من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه
بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتأليف لا يستلزم عقليا
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد
اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون
النسبتين مختلفتين بل يجوز ان يكون نسبة الجسمين من النسب
الصم التى توجد فى المقادير دون الاعداد فح لا يوجد مثلها فى
الآحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء
لما كان نظمها وتأليف بعضها الى بعض موجبا لحجم المؤلف منها
وجب ان يكون لها مقادير فى انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام
بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير فى انفسها كانت متساوية
اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها فاذا كانت متساوية وكان انضمامها
هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف
آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثانى بالضرورة وعلى هذا اندفع
ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوى ولا بالتفاوت لانهما
من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء فى انفسها فهى لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزمهم عدم لحوق السريع البطئ لان السريع اذا قطع
جزءا قطع البطئ ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل السكنات بشهادة
الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال مذهب النظام بل هو

جاد

جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله
ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى
ان يجعل عدم لحوق السريع البطئ مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية
فى زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المصنف نظر
الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمهم كما فصل بين النقض بوجود
المؤلف وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار
لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع
قطعها فى زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها
الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فى
زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطئ اذا توسط بينهما مسافة قليلة
فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها فى
زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة
يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة
فقال المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض
ولما عير مثبتو الجزء بان البديهة تقضى ببطلانها اجاب بانها ليست ابعد
مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وغيرها مما مر ومن الشواهد الحسية
لبطلان الطفرة انا اذا علمنا بحصول خط اسود من غير ان يتخلل فى خلاله اجزاء
بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث تغيب للعيان
عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها
اليها لكونها غير متناهية فينبغى ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى
هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء

البطئ ح
السريع م
الممسوسة ح
لم ح

المسافة ل

موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير
متناهية تقابل الاجزاء المتناهية والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما
ان المسافة المتناهية المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية
ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها
ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة
والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل لم لا يجوز
ان يتخلص بانا لا نقول بالتناهي للاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم
وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم
غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة
قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها
في كل امتداد يفرض فيه والمداخلة فيه دفع الجواب النظام عن برهان
التناسب حيث قال لا يلزم ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض فان الضرورة تقضي
ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من اجزائه واذا ثبت امتناع
تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد
متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى
وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسامات غير متناهية
بمعنى انه لا يتناهى في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام
بعده كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك
الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان يوجد بالفعل اما في الخارج

الجزء

ينتهي ل

او في الذ

الامتناع ل

او في الذهن منفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل لزم من
تلك الانقسامات التي لا تتناهى لزم ان يوجد عنها جسم غير متناهي المقدار
مع انه بحسب مساواته في نفسه لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي نسبه اليها وذلك
على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع انه
ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير
القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير
القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها
لا تصل الى حد لا يمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب
الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان
القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية
المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة
تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب الانفصال
في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وتسمى
ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا
والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان
يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف
عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض
والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما اعتبار
نفسهما بل بالاضافة الى غيره كالتيامن والتياسر او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة
الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في
الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يعتبر

الكسر ل

الكسر ل

كما سيأتي ل

او مما يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي
منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان
متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او
حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما
عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة
الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة يصير
اقساما غير متناهية في الخارج بحسب ملاقاة المتحرك حدودها
ثم يعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة و
ما ذكره من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد
هذا فنقول ما ذكره من الادلة لا يدل على ان كل جسم منفرد قابل للقسمة
الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى
او ما في حكمه نعم الدليل يدل على ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل
للقسمة الانفكاكية ايضا فقال فالقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو
بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردها
بل بسبب اختلاف عرضيين قارين او غير قارين تختلف في المقسوم
اثنينية مساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء
الخارج الموافق له في الماهية فيجوز ح على الجزئين المتصلين المفروضين
في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي ثم والجزء
الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي
فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب
ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام

انفصال

محاذاة ن

غير [illegible] الجميع [illegible] الموافق [illegible] في الماهية [illegible] طباع [illegible] الجزء [illegible] الخارج [illegible]

صغار

صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة
للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك
الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بالحقيقة
غير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل
الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس
ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا يجوز على الجزئين المتصلين
ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين
المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا ينفي
الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين
المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع
ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل
بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا
مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا ينفي
الامتناع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصود فان قيل
هذا الدليل مبني على توافق تلك الاجسام في الماهية وهو ممنوع وان بني
على تسليم الخصم كان جدلا خارجا عن الحكمة اقول وانت خبير بان
مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع في الشخص اذ لو لم يحصر
لتحقق الجزء الخارج الموافق في الماهية وتم الدليل فيقبل على تقدير
تعدد الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول
او تشخص الآخر شرطه فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين

ثم قابل للانقسام الوهمي

المنفصلين ل

مواخذة لفظية محضة

[illegible] المانع وان لم [illegible] لكن لا انما الماهية الجزئين المفروضين
[illegible] يمتنع الانفكاك عن تشخص هذا الجسم [illegible] الصغير المنفصل
وجود [illegible] بين الجزئين المفروضين
لا انفصال والانفكاك لا [illegible] في اثبات وجود [illegible]
قابل للانفصال [illegible] معه او [illegible] القابلية انما
[illegible] مجموع الجسمين المنفصلين
بحسب [illegible] وامكان [illegible] القسمة انما [illegible]
وانتفى امكان وجود الحال [illegible]
وجوده بالفعل تامل [illegible]

في نفي الهيولى

جزئيته المفن وضيفي فيما مالوجود المانع او فقدان الشرط
واجيب عما من ان المانع لا يكون الا ما لو لا الامتناع لعارض
لا يمتنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل
واحد ليس بذي مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحسي يقبل
الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون
ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال في شيء آخر
وهو الجسم المطلق فهو عندهم اي الاشراقيون جوهر بسيط لا تركيب فيه
بحسب الخارج اصلا وقابل للطريان الاتصال والانفصال عليه
مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما
ومن حيث قبوله للصور النوعية التي للانواع الاجسام يسمى هيولى
واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى
ان ذلك الجوهر المتصل حال في جوهر آخر يسمى بالهيولى و
زبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ
المشتركة والمباينة التي توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات
ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته الذي كان بلا مفصل اذا طرأ عليه
الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتيهما
فلا بد هناك من شيء آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين
المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشيء باقيا بعينه في الحالين والا
لكان تفريق الجسم الى قسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا لجسمين
آخرين من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه واجاب عنه المص
بقوله ولا يقتضي ذلك اي اتصال الجسم وقبوله الانفصال ثبوت

مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اي لو اقتضى
ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل او وجود مواد لا يتناهى
لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا
هي مادة ذاك بعينها وهو محال لاستلزامه ان يكون الواحد بالتشخص
في آن واحد في مكانين واما ان يكون غيرها وح ان كان مادة كل
منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق
بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى
مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل
وايضا اذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته
وحدثت مادتان للجسمين المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين
فيكون ذلك اعداما للجسم بالمرة لا تجريد جوهره المتصل بذاته و
حدوث الجسمين آخرين عن لا شيء وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم
اعني اثبات وجود جوهر هي باق في الحالين وان كانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على
مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد يقف عنده كما عرفت
في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت
متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان
المادة تتشخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا
ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند
الاتصال المتعدد ولا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل
في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا

امرم

فان قلت يشكل الكلام الجديد في التشخص من حيث انهما متشخصان فانه لا شك في حلول تعينها فلا بد لصيانتهما بتشخص معاد ولتعدد الاعراض انما هو التشخص في المادة وهي نفس الذات

موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان
فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل
فيه وانما كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد
ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد
مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد
حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا
ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية
والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها
الجسم في بادي الرأي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث
لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدم عما من شانه
ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نم انه ثبت بالادلة
المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة
لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام
الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي عارضان على
الجسم متواردان عليه قلنا لا نم ان الجسم عند طريان الانفصال كونه
عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور
قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة
فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة اذا لم يكن فضلا
على ما هو المشهود فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان
الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسميتان
اخريان اقول وللقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة

هو

هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث و
للجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرا عليه الانفصال انعدم
عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال و
حدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين
بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك
عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي
الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد
كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة
واحدة ومع الصورة المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون
ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها لا يقبل الانفصال بل
بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى
لكونها في حد ذاتها لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن
نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث
والجسم الطبيعي المتصل في ذاته ولا منفصل بل هو موجود
باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان
الجسم اذا طرا عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية
ما في الباب انه الذي كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار
بعد الانفصال جسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة
انعدم من الجسم وحدة وطرا عليه كثرة والجسم حال الوحدة
هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص

هو عند الاتصال هو بعينه حال الانفصال كذلك نقول ان الجسم المتشخص
هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه
لا نقول ان الجسم متشخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك
مقصعان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من الماءين تشخصا يمتاز به
عن الآخر فاذا جمعا هما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان
بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قط قلت المجموع من تلك المائين متشخص به يمتاز عن سائر المياه وهذا التشخص
باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم
قط انما الزائل تشخص آخر يمتاز كل من الماءين عن الآخر وبزواله زال اثر الجسم
لا ذاته المتصفة بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو
لزوم انعدام مجموع المائين لان كل من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي يمتاز
به عن الآخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جوهر المجموع
ذات كل من المائين به ودون تشخصه الذي يمتاز عن الجزء الآخر فان هذا التشخص
ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة انما هو مقوم لتشخص بلا م
كل من المائين لا للذات الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان لكل من المائين مركب
من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الآخر والمعتبر في تقويم المجموع
هذا المعروض دون عارضه بحسب الاوصاف انما الكلام في ان ذات الجسم باق
في حالتي الوحدة والكثرة ولم ينعدم اصلا وانما انعدم اوصافه وما ذكر من زوال
التشخص فانما هو باعتبار زوال الاوصاف المشخصة ولكل جسم بسيطا كان او مركبا
مكان طبيعي تقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه فانه يطلبه اي الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه

اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عن ان
له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم الا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع
الامكنة معا ولا يمكن حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج
عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى
الامكنة كلها على السوية بل الى امر داخل فيه مختص به وهو المراد
بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان
الى مكان مناف لما تقتضي طبعه ومستندا الى غيره فاذا خلي وطبعه عاد
الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه
بوجوه الاول انه لا شيء فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا
فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها
اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين
من فاعله اما بالايجاب او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار
واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده
ثم اذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه
الحال اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا يكون
من ذاته سواء كان من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا
بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل
في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض
خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين
فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته

اقول وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كما صرح به المص في شرح الاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم
اوجده في مكان لاستحالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير
في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من
الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان
الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود
شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا
اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع
طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان
للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على
ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء
العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت
فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما
استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء
البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها
فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها
لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر
الغالب دون اجزاء آخر منه لا مدفع له ولا يجديهم تخصيص
الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل
المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام

اذا لو لم يكن لها قاسر يتوجه الثقال منها الى مركز العالم والخفاف منها
الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك
اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس
لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا
طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود
الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعلة الجنسية
لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين
وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه
حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلقت من المكان الذي هي فيه الان حجر لا تقع
فيه ذلك الحجر اليها لطلبها الامر العظيم الذي هو شبهه ولو فرض
انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان
يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ ملاقاتها ولان كل جزء
يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحق ان يلتقي الجزء الواحد
كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متشابها
وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك
استدارة الارض وكريتها وان يكون كل منها طالبا للمركز ولما كان
مذهب المص ان المكان هو البعد لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم
مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده
في مكان واما القائل بان المكان هو السطح الحاوي من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فليس
المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما تحته من

الاجسام اذ ليس فوق جسم كروي فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان الطبيعي
للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد ولم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان
الجسم اذا كان في احدهما فخلي وطبعه فان طلب الآخر فهذا المكان الذي هو فيه
الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه
في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول
عدم الطلب لمكان لسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون ذلك المكان
طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجد المكان هو مطلوبه
وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه
اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه
الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول
وقوع الجسم لا على سمتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى
بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان
الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب اي ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس
للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في حجم
الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان البسائط فاذن امكنة
المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة
الميل الى احيازها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان
الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فالمكان الغالب
فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان
واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن اين ما خرج لعدم المرجح فلا يكون

ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند
القرب من المكان وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وهو ذو بسائط متساوية
في قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك المركب في مكان آخر
هو اقرب نسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط فيغلب
فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه
واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان آخر
المطلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له
شكل طبيعي الخ وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود
لوجوب تناهي الابعاد كما سبق بيانه ويكون له من جهة تلك الاحاطة
هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد
فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان شكله موقوف
على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي ابعاده وما يتوقف
للشيء بواسطة تستنده الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم مثل هذا العين
وارد في المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند
الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان عند القائل
بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي
الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم
تستند الى ذات الشيء ولم يكن لازمه كان امرا غريبا قطعا بخلاف
ما تستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو فان وجود هذا اللازم
من سمة عرض وجود الشيء فلا يكون غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول
بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد

بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي منه
هي الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة
في الجسم البسيط هي واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا
يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة فان
المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر
نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو
انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة
يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة
والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع
الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها
ان البسايط لا يجوز ان يشترك في الشكل لان اشتراكها
في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اتحادها
في المكان يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها
اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات
يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا
يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك في المعلول لم
يستلزم الاشتراك في العلل فبطريق الاولى ان لا يستلزم
الاختلاف فيها قلنا امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة
كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم الى ان
الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار

عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من
استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية
المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء
خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه
اولها ان الارض بسيطة وليست كرية لما عليها وفيها من التلال
والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك
اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فانقلع بها
جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من
الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاشكال المقتضى لتلك
الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب
وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه
فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل
القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة
مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا
اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا
كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء ليس مخالفا للاقتضاء الاول
بل يؤكده لو خلي وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية
صارت الكيفية صائنة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود
الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيها ان الافلاك الكلية
فيها نقر من ثخن الكواكب فيها مختلفة بالبدن اذ هي مساوية لمقادير الكواكب
المختلفة الاعداد المالية لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر

موجودة في جانب من الفلك دون آخر وكذا المتمم يختلف
بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة
واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل
الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضى كرية
شكله لكن اتصلت بصورة اخرى اقتضت عنها كرة اخرى يختص
بها كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في
الفلك الاول ثقوب او متمم مختلف الثخن فان قيل حصول الصور
المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات
مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان
يكون اختلاف الصور في بعض البسايط مستندا الى اسباب
يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل
لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب
والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك
صورتان كان فيه تركيب القوى والطبايع فلا يكون بسيطا
وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال
مختلفة جاز في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون بسيط شكلها
مستديرا ودفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية
في المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزاء
وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان و
الثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة و
لجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان لجزء ان كان له قوتان وليس

الامر

الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل و
الثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تقتضى في
البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا
مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدء
لاشكال الاعضاء عندكم فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة
فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان
كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك
القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات
وان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض
عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها عن ذلك
واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة
ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد
وليس كذلك لانا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون
الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة
في المركب فعل واحدة واحدة في واحد واحد وذلك مم
والمعقول من المكان البعد المكاني موجود لانه مقصد
المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
للجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه

ولا انه يقال له نصف وثلث وربع الى غير ذلك ولانه يكون
يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور للعدم
للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات
الطبيعية اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما
موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له
بالنسبة الى الاجسام التي في منتهى حركته والاشارة الحسية
لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا
الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح
من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا منفصل فيها مع انهم
جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط
والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون
المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال
الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر كذلك و
التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم
ولان الجسم بكليته في مكانه فالمكان لا يخلو ان يكون المكان امرا
غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما
منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
الجزء م سطحا عرضيا الانتزاع وهاهي حكمه ولا يجوز ان يكون حالا

في المتمكن

في المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا
للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مكانا له
فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي
كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما
من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات
مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر
ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا
موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا
قائما بالجسم والا يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو
بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بتشخصه فكان جوهرا متوسطا بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة و
يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور بينهم
والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين
فلا تزيد الاحتمالات على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا
بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان الآخران فمتى ابطل واحد منهما
تعين الآخر بالضرورة واختار المصنف ان المكان هو البعد وقال فان
العلامات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء
فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه المتداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد

المبسم م

الداخلة ل

فى داخله السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان
المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح
قد يكون فارغا فيكون ممتليا وايضا فحكم الذهن بان الجسم ههنا
او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم اولا واعلم ان
البعد منه ملاقى للمادة وهو الحال فى الجسم ويمانع مساويه
ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها
بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن
المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها
ان المكان لو كان هو البعد الموهوم وهو موجود لزم من تمكن
الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم فى البعد
الذى هو مكانه وتجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم
فى حبة خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل
البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدى الى تجويز دخول الاجسام
العالم فى الخردلة واما البعد المجرد الذى لا يقوم بالمادة فيمكن
ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق
على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع
فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضى الى الاستحالة
المذكورة واعترض عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم
والامتداد فكلما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقط وكلما اتصف بالعظم والامتداد فى جهة
او فى جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط

كالخطوط

كالخطوط يمتنع تداخلها فى الطول دون العرض وكالسطوح
يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق وكلما اتصف
بالعظم والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا
فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى
نظيره لاقاه باسره ولم يتصور فى احدهما شىء خال عن الاخر
ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط وذلك هو التداخل
وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره فى الجهة التى اتصفا بالعظم
فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو
بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهى
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا
وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها انما هو من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو للاستلزام
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا
لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التى
ليس لهما من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا امتناع التداخل
فى الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام
فى الملخص لو امكن ان يتشكك العقل فى ان هذا البعد الموجود
بين طرفى هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس
الا واحدا لتشكك فى ان هذا الشخص الانسانى الواحد هل هو
واحد فى الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين
بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان

بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس هيهنا الا شخص واحد لتعارضه
مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يتميز بينهما فى الاشارة
الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا بان
هيهنا موجودين احدهما الهيولى والاخرى الصورة ولهم
وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون
قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان فيلزم
ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه ليلزم ترتب الامكنة لا الى
نهاية وهو مح لما مر فى ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير
المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا
للحركة فينتقل الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا
يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول
الحركة وملزوم منافى الشئ مناف لذلك الشئ اقول يمكن
الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم
التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن
امكان الاتصاف بالانتقال عن مكان الى مكان وهذا الامكان
انما يقتضى امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم

التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو ممنوع
كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن
المادة على ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه
فلا يحل فى المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى
حلول العرض فى المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا
يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى المحل ويعرض له
الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم
فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان والبعد القائم
بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا
فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاء الحلول واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان
سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان
المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن
للجسم الحاوى والا لتضادت احكام جسم واحد فى حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن
بالفرض ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك
الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة
اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين
اعنى الحركة والسكون فى الطير المذكور وايضا المنقول

من بلد الى بلد فى صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان
يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان
ملزوم للسكون او نقسم لان تبدله لازم الحركة او نمنعها فاجيب
عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها
كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى
الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثانى بان المتحرك بالذات
هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة
والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف
بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة
وصف له بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل انه يلزم ان يكون الانسان
المحفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير
محفوف اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء
الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق
سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا فذلك سفسطة
فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين
بان البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا
جسم يحيط به ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام
كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لما قالوا فانهم
لما اثبتوا المكان الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل

جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا بان لكل جسم يجب
ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعى فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموه فالقائلون
بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك
بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى
تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما
بصفاته المتمائزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض
او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان
الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى
حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الاولى
ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس و
سائر الكواكب نقلة اصلا والحس يبطله لانه يرى انها تارة فوق
الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون منتقلة من مكان الى آخر مع
ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان
ومستبدلا له بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد بكله
فى مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو
البعد دون السطح هذا وقيل ان لهم ان يخصصوا قولهم
كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان بالاجسام التى لها مكان
نحن نمنعه مالا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة
ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان
كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام

عنها

الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها
بالقياس الى الامور الثابتة بتبع الحركة الوضعية الحاصلة للفلك و
اما انتقالها من مكان الى مكان آخر فليس مما علم بالضرورة ولهم وجوه
اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهوا
فملاءه الهواء لم يبطل والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل
بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك
بالحصول فيجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا
بالحصول فيه والمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى
يقتضى ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود
حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا
يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى
ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب
ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا طالبا للحصول
فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان
هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف
ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق
على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين فاذا كان المكان هو السطح
لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفيحة رقيقة
كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفيحة مدورة
كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفيحة مع ان الجسم فى الحالين واحد

اذا حفرنا

اذا حفرنا فى الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن
ولا زاد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا زق الماء المملو منه اذا
صبت بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان
مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان
اعنى السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالئ لمكانه منطبق عليه كما
انه ولا يتصور ذلك الا بان يكون فى كل جزء من المكان جزء من
المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان فلو كان
المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا
ومنها ان الجسم انما يكون فى مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان
هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه
الثلثة بان معنى كونه ماليا انه لا يوجد شىء من مكانه الا وهو ملاق
لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل
جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن
شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد الموجود
الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون
منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا
لتساوت حركة ذى المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل نسبة
زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة
مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم
ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم فى فرسخ مثلا
من الخلاء ولا محالة فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم

فتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة تكون فى زمان
اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة
بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون
نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق
عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان حركته فى
الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمحرك
والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اعنى قلة الزمان وكثرته
الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى حركة ذى المعاوق
اعنى التى فى الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق اعنى التى
فى الخلاء وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام يكون
على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام
فى مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد
فى تلك المراتب قواما على نسبة زمان الخلاء والملاء وعدم
الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة
على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وح يتوهم الاحتمال الى
المذكور اعنى ان لا توجد معاوقتان على النسبة المذكورة ولو
سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء على وجه لا توجد تلك النسبة بين المعاوقين
فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة

واعترض عليه بانا نع -

لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية واما ثانيا فلانا نقول لا نم
انه لا يمكن ان يكون تلك الحركة بدون معاوقة من الملاء فى زمان
او للعكس فان امكن ان نقول بعض زمان الحركة فى الملاء الغليظ تسعة
مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقى كتسع ساعات
بازاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الرقيق فى المثال
المفروض ينبغى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار
ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة
الملاء الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقته عشر الزمان
الذى بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة
مع العائق كهى لا معه وان لم يمكن لبطل استدلالكم هذا لان حاصله
ان الخلاء محال اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور
الممكنة محال لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور بانه ممكن تساوى زمانى ذى المعاوق وعديم
المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء محال قطعا واذا اعترفتم بان
الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون فى زمان فقد
اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعنى الحركة
فى الخلاء على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان ولزمكم الا
بطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
وهو ان الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوقة زمانا اخر
فيستجمعها واحد المعاوقة ويختص باحدهما فانها اذا كان

ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة

بوجه اخر
لا نم لزوم مساواة حركة
ذى المعاوق الثانى وعديم
المعاوق

زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بها ايضا
ملحب من ذلك البحث لا يلزم على ذلك المحال المذكور ولكن مهد
للجواب عنه مقدمة وهي ان كل حركة لا بد ان تكون على حد ما من
السرعة والبطوء لانها لا محالة تكون على مسافة وفي زمان فاذا
فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
او في ضعفه كانت اسرع او ابطا من الاولى فاذا كانت الحركة
نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة جاز ان يحدد
النفس حدا لها من السرعة والبطوء بان تخيل ملائمة حد منها
وينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة
السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديد حد لها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك
لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة و
غيرها حتى يمكن اسناد الحدود المختلفة اليها فهي بحسب
ذاتها تكاد تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن
ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذا القاسر لا
تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذا القابل
للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تاثيره والا لم يكن له
مدخل في اقتضاء حدود الحركة المختلفة وذلك المعاوق اما
بقوة واحدة خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو

قوام

قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا
كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا والداخلي
خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان الذات التي
لا يمكن ان تقتضي امرا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك
بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان
هما مبدأ الميل الطبيعي فاذا يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي امتناع السرعة والبطوء من الحركة و
يلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء بانتفاء
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا
امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا
مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد
تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان تقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من
الزمان فبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها وهي مجردة غير موجودة
وما لا يوجد له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة
بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد
من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع
اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت الاخرى اسرع
او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء
فرضناها لا مع حد منها هف والحاصل ان المهم [illegible]

بأحد الحركتين الطبيعية والقسرية ثم يدعي أن تينك
الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطؤ إلا بسبب
المعاوق فإذا فرض الحركة مجردة عن المعاوق كان هناك
الحركة مجردة عن السرعة والبطؤ ثم يضم إلى ذلك أن الحركة
بنفسها تستدعي زمانا بدون أحدهما غير موجودة وما
لا وجود له لا يستدعي شيئا من الزمان لينتج أن الحركة مجردة
لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم أن قول المعترض أن الحركة
بنفسها تستدعي زمانا أو بسبب المعاوقة زمانا آخر معناه
أن الحركة إذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك
بل معناه أن الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا أي من غير
أن يكون للمعاوقة دخل في ذلك الاستدعاء ثم بانضمام المعاوق
إليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا ينافي
أن يكون الحركة لا مع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه مع
كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق أنه أبطل قول المعترض
بالمعنى الذي فهمه بمقدمات التي هي في محل المنع ولم يتيسر له
هدم الدليل وبإبطاله ينهدم بنيانه على ما قرر تقريرا شافيا وكما
وأما المنع فهو أن قوله وكذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد
أن القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور
لا تفاوت فيه فلو كان الحاد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطؤا في تلك الصور الثلث
فذلك هو مطلوب المعترض فإنه يدعي أن الحركة القسرية

مع قطع النظر عن المعاوق تقتضي قدرا من الزمان وحدا ما
السرعة والبطؤ وهو محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت
ثم يتزايد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت بحسب
تفاوته وإن أراد أن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات
القسرية أيضا فلو فرض جنسي هو الحد لزم أن لا يكون
في الحركات القسرية تفاوت إسراعا وإبطاءا فذلك
ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك الكلام في الحركة
أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاده ثم
قوله فلا بد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والأمر
يكون له مدخل في اقتضاء حدود الحركة نعم فإن ذلك الأمر
الآخر لا يلزم أن يكون معاوقا بل نقول أن ذلك الأمر الآخر
هو الميل قال المص في شرح الإشارات أن الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة والبطؤ هو
شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وإنما يختلفان بالإضافة العارضة فما هو سرعة بالنسبة إلى
شيء هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر وكما كانت الحركة
ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف وكان نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة
وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الأولوية فاقتضت
أولا أمرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة

فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او
الوضع اعنى اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك
الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان ما يختلف حال الحركة من السرعة
والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر يجب ان يكون
معاوقا للمحرك فى تاثيره فلا نسلم انه قوامها فى المسافة من
الاجسام لم لا يجوز ان يكون امرا آخر غير القوام كالقوة
الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من
المغناطيس مع قطعة الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك
بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس و
يتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم
فلا نسلم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية
قوله لان ذات الشىء لا يمكن ان يقتضى امرا و يقتضى ما يعوقه
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما يلزم لو لم يتعدد غير
الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى
الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله
وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على
امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد
فيها من معاوق يختلف حالها من الاسراع والابطاء والحركة
الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن
هناك معاوق خارج ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى
المعاوقة العائق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا

المنع يتوجه الى المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف
فى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع
الخلاء لان المعاوق الداخلى يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء
لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذا القابل اعنى الجسم المتحرك
لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد صرح انفا وكذا لا يتم
الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلى اعنى
على مبدا الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى قوام ما فى
المسافة كاف فى تحديد حال الحركة وظهر ان الاستدلال على هذا
المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدل
الحكماء بهاتين الحركتين ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها
تقتضى قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن نفى اقتضاء
الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان تقتضى الحركة لذاتها
زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة فى نصف ذلك الزمان
وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان
ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا تستدعى
الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة والمعين للزمان فهو الحد المعين
من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو فى الحركة
المخصوصة المفروضة فى الاستدلال وما قيل من ان هذا الجواب
لا يتم لو تبين ان لتلك الحركة اجزاء موجودة فى الخارج وامكان انقسامها

ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصود او بين ان وقوع
الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه
ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني لم بيان ذلك اي
بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم
وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا
لجواز ان يكون الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة قد
لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة
في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء
على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء
من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة
زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة وذلك الجزء
ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه
ايضا مسافة ويحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان
يقع في اي من كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي
الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان
ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الاينية الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه
والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها والقرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية اشار بعد الفراغ
عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة في مأخذ الاشارة

لما ذكر

لما ذكر من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا تكون
منقسمة اصلا فيكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد
آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فطرف
الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا و بالنسبة الى
الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت
اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك
بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما ذكره سابقا وايضا يلزم ان يكون جهة الفوق
والسفل ايضا متبدلين قلنا نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات
التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم
بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات تقوم به فلا
مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على
تقدير حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير
ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما
تتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو
ما يلي اقوى جانبيه فاذا استلقى على نفسه صار ما يلي اقوى
جانبيه يلي اضعفها فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة و
الاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك
وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر انها من الوقف

بين الجهة والمكان فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها وان
الصواب ان يقول وصولا اليها وقربا منها والطبيعي منها فوق
وسفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل بالطبع و
هو فوق و سفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا
توجه المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه و بالعكس
ويمينه شماله و بالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان
القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه
تحتا بل صار راسه من تحت و رجله من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا ينتقلان بالعرض والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية
لان الجهة طرف للامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات
غير متناهية فيكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي
اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جهات ست عليهما اليدان و
ظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب
يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع
وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي
راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى
ما ذكر وقفت اوهامهم على تلك الجهات الست واعتبروها
في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان

لم يكن لها اجزاء متمائزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان
الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم
ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز
بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتمائزة في الجسم
فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها
باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الذي
يسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي
يشتمل على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم
فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا
شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار
الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في
جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية وهي الافلاك

بما فيها من الكواكب وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة
اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها
يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير
مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن
النقوش يحيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك و بالفلك الاعظم
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب
المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم

الفلكيات

عظم

قمر ثابت وعطارد وزهرة
شمس ومريخ ومشتري وزحل

وجدوا في بادي الرأي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية الشرقي
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا اعظم ثم وجدوا بنظر دقيق
ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق
فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي
حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا
لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا
قطع لجواز ان يكون لكل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير
المكوكبة كثيرة وجوز المص ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند الحركة
اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس
تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المص قلت فيجوز ان يكون
سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل
يتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابع
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة
بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج
كما هو الواقع فاستحسنني واثنى علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية
على افلاك اخر جزئية تنفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه
ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة
والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية
والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
حافظا كل واحد منها النظام المخصوص عائدا كل منها الى مثلها بعينها وما
نقل من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة

ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك
وانها الى الابد في حركة متشابهة لا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا
وقوف ولا اختلاف حال غير ما بل تكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك
اليها الى غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع
وبعضها لم يثبت لكون ادلتهم مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان
القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول
ان الكواكب تتحرك في الافلاك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع فيه وتقف
وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما
ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود اللازم ولا يصح الا اذا علم المساواة وهو ليست
معلومة اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة
لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس ثمة الا عدم الاطلاع على مسائل هذا الفن
ودلائله فان اكثر مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات
المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها
شائبة اشتباه مثلا مشاهدة تشكلات البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب
اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض
بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار والقول
بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار ونفي
تلك الاصول لا ينفيان ان الحكم المحال على ما ذكر غاية الامر انهما يجوزان الاحتمالات
الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه
القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر
وكذا يجوز ان يجعل بعض وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا

على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات وسائر احوالها
يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والآخر مظلما و
يتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان متوجهين
لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا
تامين واما بالبعض على قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس
حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات
المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس
وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحسب حيلولة الارض
والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية
بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا
عنه لم تصر ناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية
مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب الارادة بل على
تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من
الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب
القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير
ذلك وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات
والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية
والالهية وما جرت به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو
بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته
من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية
لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات

يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو اللائق والاولى كما يقولون
ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا
مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات
فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة
والعطارد والقمر لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون
ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون
الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع و
التثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة
اعني التسديس وبعض المقدمات يذكرونها على سبيل التردد
دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطؤ اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير
من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه
الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك
انه انما يكون اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك
الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الآخر فلا يتصور القدح
وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط
به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب والاتصالات بعضها مع بعض في
كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها

العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال عن سطوح
الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب واثنى عليهم بثناء مستطاب
تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون
تداوير وخارجة المركز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية
للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا
فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين
لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة
ولكل من السيارة فلك خارج المركز سوى عطارد فان
له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية
وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة
يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة
المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا
تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة
جزءا من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك
وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان كل
اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك
القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس
لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه
ويسمى بالفلك المائل فتلك الكرة يجب ان تعد في الافلاك

وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد
الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من
الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة
سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمسة
وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا لمواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة
الكل اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة
الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك
الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل
الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد
بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية
لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا متالفا بعضها مع بعض حاصلة في احيازها الطبيعية
اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها
الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها
التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم و
تنتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم
تحدد الجهة قبلها فان قيل الحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك
بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان القطعة الحوالة من النار
على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها فتكون متحركة
حركة مستقيمة اصطلاحا خلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج

النيف الزيادة على العشرة وكلما زاد على العشرة فهو نيف حتى يبلغ العقد الثاني

عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظائرها
فانما تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق
والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب
الى مكانه الطبيعي على دائرة من كرة من مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان جميع
تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات محددة
قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم منه ذلك
الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان تتحدد
قبل وجود الاجزاء اذ يلزم حينئذ ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير تمامه قد اعترض عليه بانه
انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون
سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي
الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة
هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال
في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان
بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار
ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك
وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم

الافلاك

الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة
بدليل الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان
في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كما للدحرجة
في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة
معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير
مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة
والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا او هابطا مطلقا بل ذلك
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او
برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة
علة للثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان
عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كا
لحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك
متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان
يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا
تقبلهما وان كانت مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في ابطال
ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في
غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي
هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا
لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر

من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان يخفى الشمس
دون السموات التي في غاية المرآة مع انها اعني السموات
اضعاف اضعافها اذ هي منها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب
السخونة مختلفة بالنوع فيجوز ان تقبل مادة الافلاك الاثيرية نوعا
ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارة
فلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة
لو والشمس لا يسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست اشعتها
من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكس اشعتها من اشياء
صقيلة جلا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرآة المحرقة
وليس للافلاك الحارة بالعرض اشعة تقتضي تسخينها وايضا
كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بسائر الاجسام العنصرية فلو صح هذا
الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة
الزمهريرية تعاونها ولا تتصور معاونتها للافلاك المسخنة
اذ لا ملاقاة لها بالقياس اليها كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام
من علم الهيئة وقالوا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كانا بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة
في الاجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسة في الجسم توجب الحركة
المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم
قد عرفتم المنع الخ ولوازمها اي خالية عن لوازم تلك الكيفيات
كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها الحركة المستقيمة

الجواب

الجواب منع بطلان التالي كما مر شفافة لانها لا تحجب عن الابصار
ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاعظم واما العناصر
البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار وكذا قوله
والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طباعها
الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبائعها اما الارض والماء
فظاهر فيهما واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية
ولتموج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين
واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجد
العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا
ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين
اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط فالجامع بين الحرارة
واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين
البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو
الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على الظن الذي هو اعتبار احوال
الاجسام التي لدينا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك
مما لا سبيل اليه هيهنا قال الامام من حاول حصر البسائط العنصرية
بتقسيم عقلي فقد حاول ما لا يمكن الى ان قال نعم الناس لما جربوا بطريق
التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتدا من هذه الاربعة
وتحليلها منتهيا اليها ثم جعلوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر

والمعلمة اليها فلاجرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عناصر خالية
عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط وما ثبت منا انكم
ان اردتم بهذه الكيفيات التي تستدلون بازدواجها على عدد العناصر
ما هي في نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في
الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد بعد عنه ولا شك ان المتوسط
بين غاية الحرارة والبرودة بينهما حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد
عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة واللازم الترجيح
بلا مرجح هذا قول فساده ظاهر لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم
ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع
الحدود عنصرا واحدا فلا يلزم ذلك ولا يلزمهم زيادة العناصر على
اربعة لانه يجوز ان يكون فعل طبيعة عنصر واحد في مادة مختلفا غير متشابه
وهم قد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادته متشابها
غير مختلف لانا نقول انهم قد صرحوا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان
لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها
ينقلب الى الملاصق والى الغير بوسط او وسائط اى كل واحد من
العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس
والهواء ماء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا تزيد
عليها الانقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاوره
اما بوسط واحد كما ينقلب النار ماء وبالعكس والهواء ارضا
بالعكس وهذه اربع صور لا تزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق

بوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
للغير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل الاربعة في الثلثة الباقية
والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب
النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت و
لاحرقت ما يقابلها عن بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما
انقلاب الهواء نارا فمثل الحاصل النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل
فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة
قوية تعمل عمل النار من الاحراق كما ان السموم وهي تبلغ في غاية
السخونة تنضج بدن الحيوانات بلا نار فقد كابر مقتضى الجزم بالعقل
بالمشاهدة اذ قد تحصل هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب
الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد تركبه قطرات الماء كلما
نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة
اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان
الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى
لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان يكون
من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس
اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة
في الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه
ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الذي يليه زالت السخونة

من الاجزاء المائية الصغيرة تكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على
الاناء وهو باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء
مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها
واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك
لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على
قرب منه فاما ان تنزل الا دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او تنزل
شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا توالت نزولها
بعد التجفيف مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص
فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة
واعترض على ذلك اولا بجواز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات
الارض فانها متجددة دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك
الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى المكان الاقرب
في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى الاناء الذي كان على بعد
ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف ذراع منه الى المكان ما كان
على بعد الربع وهكذا فلا تنفد ولا تتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول
وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه اذا كانت برودة الاناء مقتضية
لانقلاب الهواء المحيط به لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء
ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان
يجري الماء جريانا اصلا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة
الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان تركب الاناء بلا زجاجة لان

تجمد

جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال
القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل القطرات على سطح الاناء
قطرات متفاصلة متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء
لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكيفه يشتد تكيفه
بها ويحفظها بطيئا ولذلك يعاني حب الاواني الرصاصية المشتملة
على المايعات الحارة احر من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة
تبرده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا
يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا نفي عنه واتصل الهواء
بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من
سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه
لجواز ان يكون للبرد الحميل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم نعلمه
وايضا قد يكون في صحو الجبال فيضرب الصحو اهلها فيجمد بحارا بالثلج
اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم نرى ذلك البخار
يهبط ثلجا ثم يجيء ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبل طبرستان
وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
واعترض الامام على ذلك كله بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم
من تبريد الارض الجمدية اياه في صميم الشتاء ولا في المواضع التي
تغيب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب كل الهواء ماء
وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء
ابرد مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم الغيم فاذن يلزم ان يستحيل الثلج

ولمطر الى ان تتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان
يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر
آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل
الابخرة بحيث تتلطف بالحرارة كما نشاهد عند غليان القدر
اما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تترسب
بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما تحلل
الاجساد الصلبة الحجرية مياها سائلة يعرف ذلك اصحاب الحيل
لما تبين امكان الانقلاب بغير الوسط يعلم امكان الانقلاب بوسط
او وسائط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها ما تكيف
بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة
بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون
الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من
الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها مخففة
للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون
افناء الرطوبة لان النار اذا اشتعلت في جسم مركب تصعد اجزاؤه
اللطيفة فتبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة
لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس
مثلا لان الاستحالة الى البعض الموافق في الكيفية اسهل منها
الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة

واعترض

واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب
برودة المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا
كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب
ان كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة
تقتضي هي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس
اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك
فتعين انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان
النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء فما الدليل على
ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين
احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء
الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة منها
لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاولى خروجا
عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المخالفان في الكيفية اذا
خلطا انكسر كل من الكيفيتين وحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة
والضعف فلو كانت الحرارة في النار لاجل الهواء لوجب ان يكون حرارتها
اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة
الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة
الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات
على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكونت منها اجسام
صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه بانه قال الصاعقة
تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب

وهذا اظهر كلفها بل مما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الادخنة والغبرة الشبيهة
بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع
عن النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ في الشفاء فتفسيره بالا لون له ولا
ضوء سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع
فيه يعني ان النار الصرفة التي هي كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة
لانها لا تستر ما وراها من الكواكب واما النار المضيئة التي لدينا
فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراها
عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها
يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنع
نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس
بشفاف ثم ان محققان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها
من احالة ما يخالطها فهي ايضا تكون شفافة لا نهاحة لا يقع لها ظل ولا يكون
لها ضوء يمنع عن رؤية ما ورائها اما الشيخ في الاشارات اصول الشعل
حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح
اخر متحركة بالتبعية بحركة الفلك بدلالة حركة ذوات الاذناب فانه
قد ظهر في سنة سبع وثلثين وتسع وثمانمائة هجرية والشمس في
اوائل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع
وتغيب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة
فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها
بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل

قوله
والشعاع كيفية تقتضي ظهور كل
جسم كثيف او رؤيته والاول
هو شعاع الحقيقي والثاني هو
شعاع البصر

يقع

تغرب

في الجهة

في الجهة المذكورة نحو سبع وثمانين درجة فما شاهدناه دال على ان
كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل
تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانا
على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب
كذلك تتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة
الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال بان
السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك
القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة
مكانه بط والا لزم ان يتحرك سائر العناصر ايضا والتشبيه بجالس
السفينة وهم لان ذلك في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة
لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها من الهواء عدمها في طبقات
الهواء وقوتها على احالة المركب اليها قيل قد يقتضي صورة بعض
المركبات ان لا تنفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان الذي
يسمونه سمندل فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء
بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لابدانها انما يحس برودته
لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما
يمتزج مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل
ويتكون منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها
من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها

بلغ
لعدم استعداد المادة كما في صورة ابرهيم
... في طبيعة من ...

بممتزج
السفل

الشهاب شعلة نار ساطعة وجمعه شهب بضمتين

الشهب الثالثة الهواء البارد لمخالطته من الابخرة المائية
ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة
زمهريرية وهي منشاء السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة
الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس
فلا يبقى على صرافة برودته الى الكثيف من مخالطة الابخرة والماء
بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما
يحجب من انه مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في
الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا الرطبة واداة في
الارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب
ظهر عنها برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة
لا تفي بذلك اذ لا يتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يسخنها
وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها
بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء
اشد وذلك لفرط وصوله الى المسام والصاقه بالاعضاء كما ان النار
اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد
واقوى الا يرى ان من ادخل يده على النار بسرعة سلمت وان ادخلها
على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها ليبوستها
يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي
مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانخساف القمر في مقاطراة الحقيقية
للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان تتحرك من الوسط
او الى الوسط او على الوسط فان كان الاول او الثاني يلزم عدم انخساف القمر

في مقاطراة

في مقاطراة الحقيقية للشمس والثاني باطل وان كان الثالث لزم ان يتحرك
على الاستدارة ما فيه مبدا ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا لزم ان
يرى حركة المرمى الى جهة حركتها ابطأ من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها
اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما اذا
تساويا لزم ان لا يحس بحركة المرمى اذا اتفقتا في جهة ويحس بحركة سريعة اذا
تخالفتا واذا كان حركته ابطأ من حركتها لزم ان يحس حركة المرمي الى خلاف
جهة المرمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة قد رميا حجرين
متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركتا
الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطؤ والتوالي باسرها
باطلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبعها الهواء في حركتها كما تبع
الاثير الفلك قلنا لزم حينئذ ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر
المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط انصاف النهار
على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يجب ان اقل من تحريكه للصغير فبطل بطلانا
ماذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية من المغرب الى المشرق
وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب حركات بطيئة الى المشرق
وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين
ولم يعلموا ان ذلك جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات
البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة اليومية السريعة اليها وزعموا
انها المتحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة
في الماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد
للجانب الذي اليه يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع

الحركة المستديرة على ما فيه مع ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة
الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه من المكان او غيره صغيرا كان او كبيرا وفي
لا يلزم شيء من المفاسد سفافة اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان
لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب
نور ها من القمر ولعله من قبيل طغيان القلم وتسمى الشفاف بما لا لون له ولا ضوء
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم تظهر لمن تتبع
كتب الحكمة سيما كتب المتكلم ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه
يشف شفوفا وشفيفا اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا
اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها
الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية
الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقساتها
هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث
انها تنحل المركبات تسمى عناصر ومن حيث انها يحصل بعضها عن البعض بالكون
والفساد تسمى اركانا ومن انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات المركبات انها اذا حللت
بالقرع والانبيق تظهر هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية وبخارية
واما النارية فلا يحسها الطبخ والنضج وبرد النار غير موجودة في المركبات
لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون هنا
لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده
لقبول غيرها لان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب

كيفية

كسر المخلوط بسبب المجاورة وايضا ان النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية
والمائية فانها تنطفئ فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد
كاسخان الشمس وغيره اذا صار غالبا على سائر الاجزاء استعدت لقبول النارية اقوى والبرد متعوض بوجود النار عندنا وعن الثاني
ان حافظ التركيب يحفظ عن الانطفاء وهي حادثة لتفاعل البعض في البعض
يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر
وتفاعلها المقتضي لكسر سورة كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم
الا بالحركة فيكون حادثة وما ذكره غير ملكه انما يفيد حدوث المركبات
باشخاصها واما الانواع المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون قديمة
فالحكم بالانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة فيحتمل الامرين
ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي عن
ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل
منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة
لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير لا القبول
فبقي من الاحتمالات الاربعة هي ما يكون المنفعل فيها
المادة او الكيفية والفاعل اما الصورة او الكيفية لكن الصورة
ليست بفاعلة لان النار اذا امتزج بالماء انكسر بها سورة
الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما ليس
هناك صورة متوسطة فيتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية
ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال
الكيفيتين المتضادتين اعني انكسار سورتهما اما معا او على

التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع
المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما
عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما مقدما
على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا
وهو ايضا باطل فتفعل الكيفية في المادة فتنكسر صرافة كيفيتها و
يحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية
المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج مماثل للحاصل
في الجزء الاخر مساو له في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان للجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب
الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها بمعنى ان تستسخن بالقياس الى
البارد وتستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
فلو لم الماء الحار اذا امتزج بالبارد انكسرت برودته وليس هناك
صورة سخنة قلنا ممنوع فان صورة الماء هناك تفعل بكيفيتيها
اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل
في مادتها بالذات وفي غيرها بواسطة الكيفية سواء كانت تلك
الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان انفعال المادة هيهنا ليس
الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت
الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية عن
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذه بعبارة اخرى فيقال انفعال

بحث المزاج

تستسخن ل

لا الكيفية م

اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين م

كيفيتها ل

مادة

مادة احديهما عن كيفية الاخرى ليس الا الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون
الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فيحول فعل
كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى
في مادة الاولى فيلزم ان يكون المعدوم موثرا حال كونه معدوما
واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى
بعد انعدامها موثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون
الكيفية الاولى بعد انعدامها موثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم
الى ان المخلص هيهنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة و
مغلوبة في مادة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة
ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان
الصورة انما تفعل بكيفيتها التي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو
توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور
ايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما ظهر من العبارة عبارة عن
انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية في المادة اضعف منها فلا
كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب الاخرون
الى ان الحق ان ليس لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها
على صرافة كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات
الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدا
على تلك العناصر وبقي ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة
في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد
يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على المعد اذ ذلك

تكيفها بكيفية من جنس م

ان م

الاولى م

حال ك

فهي ل

نعم م

هو ل

للعلاج يجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك
المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا وكون
المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المصغرة التي خلعت
كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال تكون متنافرة في الاستحالة وتكيف
بلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة
الاخرى لا يتصور الا بعد انتهائها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية من جهة
من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام
الالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية
والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر
سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار
سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل
يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد وينكسر سورة برودتها وكذلك انكسار سورة الحرارة
لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة
كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة
حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد الفاعل الى الكيفيات
كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل واحد من
شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه
لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة
الحرارة انما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال
الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد

حصول

حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يستحيل ان يصير
المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة
ضدها على ما بيناه من الاستشهاد واقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى
انكسار سورة كيفية الشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى
الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له
الكيفية الضعيفة ان الحجج الاتية غير مندفع فان كان الانكساران كانا
معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الا
ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر معدومتين لتحقق تلك الحالة
متحققا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان
يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها بعينها
من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة
الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم ان
ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف
منها ثم ان انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود
تلك البرودة الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة
تلك الحرارة ولا سبب ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة
النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لان الحرارة
الكاسرة من مقتضاها لا نا نقول حينئذ يلزم الدور لان البرودة الزائدة
لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولانه زوال الحرارة الا بعد عود البرودة
الشديدة الزائدة فان قيل ما ذكر تم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة
الحرارة هو البرودة الشديدة وليس كذلك بل البرودة الضعيفة الحادثة

اما اذا كان الكاسر لها

فلما قلنا من المستحيل ان لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة
الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جماعة
في زمان قريب من زمان الشيخ قال في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا
هذا مذهبا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض فادى
ذلك الى ان يخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا
متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على
فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون عند
بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في
جميع الممتزجات بين المختلفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد
لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط بينها مع بقاء
صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينهض دليل على بطلانه ولعلم ان القول بالمزاج
مبني على القول بالاستحالة لان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان
وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تنهبط عن
الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس و
اصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن
سائر الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب وغير
ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها
ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه
حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما كان غالبا

فيها ما كان كامنا

وظاهرا

وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ
من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار
نار غالط فيفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع
القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان النار الكثيرة التي تنفصل
عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان يكون موجودة
بالفعل في باطنها على سبيل الكمون وغير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا
الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية وكذلك النارية الغاشية في الزجاج الذائب لو كانت قبل ذلك
في الزجاج موجودا لكانت مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ولا احساس الحس باطنه واعترض الامام
عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء
النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا
يجوز ان يكون هاهنا كذلك فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن
بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان

الاجزاء النارية التي في الغمر فيتوهم انها لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والانزمهم ما مر وعلى بطلان
المذهب الثاني بخمسة امور من المشاهدات الاول ان السخونة تحدث
عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول
نارية غريبة يمكن نفوذها في المتسخن كالمدلوك وهو الشيء اليابس الصلب
الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين حاستين يابستين فان المدلوك كثيرا ما
ينتهي الى الحرق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمخلخل
وهو الذي يحصل قوامه بالسد فيما يتخلله كالهواء الكبير بالمراوح النفخ عليه
منع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان المتسخن
متسلق والمخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضي السخونة
ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يتسخن ايضا الثاني ان المايعين المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف
اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على الفرج والمسامات
الضيقة الصغيرة كالخزف مثلا فلو كان التسخن بنفوذ النار ونفوذها في المايع
لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر
وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المفدوم يجب على تقدير
هذا المذهب ان يمتنع عن التسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء
به فيه الا على تقدير دخول شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك الرابع القمقمة
الصياحة اذا ملئت ماء وسد رأسها سدا محكما ووضعت على نار قوية
فانها تنشق بعد حين وترى الشيء ما يشبه نارا ويسمع صوت عظيم هائل تنشق منها
الدواب لحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج

الماء ومنها ما يدل على الاستحالة هو الكون معا وهذان الاستدلالان من جهتها واحد
الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع بل
تنزل ولا تماس هناك فاذن هو بالاستحالة ثم تختلف الامزجة في الاعتدال
بحسب قرب بعضها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة اذا تصغرت
وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت
واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبداء الذي هو احدى الذات فاستحقت
لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها وتفتش
على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت بسرعة الى الانفكاك بمقتضى طباعها
ثم ان تصغر الاجزاء العنصرية وامتزاجها على مراتب متفاوتة وبذلك
تتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد بالقياس الى الاعتدال الحقيقي فتتفاوت
حالها في الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة متفاوتة الصور الفائضة
عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال
ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما
كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر
آثارا والحيواني اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتات فاستحق
صورة اشرف واشبه بالمبداء الفياض مع عدم تناهيها بحسب الشخص
يعني ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من
العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان
كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط
اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان لكل نوع له مزاج يناسب آثاره
وخواصه المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه

اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة متساوية في الحرارة و
سائر الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة
بحسب سنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج مخصوص له عرض بين طرفي
افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك المزاج الواقع بين الطرفين
يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد
ويسمى عرض المزاج النوعي فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى
حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج الانسان
بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك انتهى وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان
تعادل الكيفيات المتضادة في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا
فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خارج عن الاعتدال في كيفية مفردة وهي
اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او
البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خارج عن الاعتدال في الكيفيتين
ولا يمكن في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة واليبوسة او في البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخرى
فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة و
المعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيانها الطبيعية
متقاومة فلا تجتمع بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من
الامور المتقاومة بعضا اكثر منها وطبائعها والى الافتراق بالتوجه
الى احيانها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل و
الانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينهما

وان احصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا الحال نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا م

يبول

يتيسر

داعية م

بجبهال

مزاج

مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها واجيب
بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائل الى
العلو كالنار والهواء في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء
في جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي ميولها في الميول وتبقى
مجتمعة فيحصل المزاج لتفاعلها نعم يتكلم وجود ذلك المعتدل واما الامتناع
فلا كيف وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له
من مقتضى سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة وقد
يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق ان كل جسم
له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد بسائطه
للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث
المركب واجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة منوعة تقتضي حصوله
في مكان بعض بسائطه وانه لزوم الخلاء قبل حدوث ذلك المركب ثم
لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم
قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا للبعض
البسائط قد يشغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وانه يختار ان
مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد
على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى بسول
بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا
هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر
الخارج عن الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال

عرض م

بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفيات الاول متساوية ويكون ميول البسائط
متساوية بحسب تساويها في الكم والوضع وغير ذلك كتساوي ابعادها
من امكنتها الطبيعية على ما مر فيما نقلناه من كلام الشيخ وقد يطلق المعتدل
على ما يوفر عليه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون النسبة بافعاله شأن الاسد الجراءة والاقدام وشأن
الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال المعتدل
الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من
العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى اي ثمانية اقسام لانه اما
ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر
مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون
احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس فنقول
وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان
تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي
الرأي من غير رجوع الى برهان ولذا قال الشيخ في القانون المزاج اما
بحسب ما يوجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على
وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون
جميع الاقسام موجودة واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج
عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحرارة
والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او ان ينتقصا عنه وكذا الرطوبة
واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين ومغلوبتين معا كما

فالاعتدال نوعي واعتدال صنفي واعتدال شخصي والخارج من الاعتدال باعتبار ... [illegible]

في الخارج

في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخرى وهنا
على القدر اللائق على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان
يكون بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني
الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون
قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة
او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما
الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة نضربها في اربع حالات هي
زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة
مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة
واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة
نضربها في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلاث ونقصانها
وزيادة كل من الثلاث مع نقصان الاخريين ونقصان كل
مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها
مع نقصان الثلاث الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل
اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان
او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع
الاقسام الممكنة ثمانون لا ثلاثة وستون على ما ذكره المعترض
فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين

على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد
من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقصان فيهما
او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثة في الستة يرتقي
الى ثمانية عشر ولكن اجمل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة لا ستة عشر
على ما ذكرناه وقال ان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان يكون الخروج
في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها بالزيادة وفي بعضها بالنقصان
والثالث اما ان يكون الزيادة في كيفية او كيفيتين او في ثلث كيفيات فالاقسام
خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية واحدة زيادة
كل من الكيفيات ونقصانها ولذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات
كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج
بالكيفيات الاربع فانتقض بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول واحد عشر
منها من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب
بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان
يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف يبوسته فهذه
النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان
يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين و
الباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة فما امكن ان
يتركب منه نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها
فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر

مما ينبغي

مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام لما ذكر في
الفصل الثاني اقسام الاجسام والجزء البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها
ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال وتشترك الاجسام
في وجوب التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف
ما فرض لو صفه بعد مقابل مستقيم مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود
بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي
اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من
فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا
ان كل ما فرض له انه غير متناه يلزمه التناهي لان ما فرض انه غير متناه
اذا قيس بمثله اي بما فرض ايضا انه غير متناه مع فرض نقصانه عنه و
ذلك بان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه ونفرض خطا اخر غير متناه
ايضا بعد مبدا ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول
بل وان يتقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال
واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول انما زاد عليه بقدر
متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على
تقدير لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق
للمتكلم في ابطال التسلسل وقد مر الكلام عليه سوالا وجوابا وبحفظ
النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني
به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية لضلعيها نسبة ما الى ما
اشتملا عليه يعني الى البعد ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني

اذا امتد عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ذراعا
فاذا امتد عشرين ذراعا كان بعد ما بينهما ذراعين
واذا امتد ثلثين كان ثلثة اذرع وعلى هذا القياس وهذا
مع حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما
متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان
الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد
الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني
البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهي اعني
الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين
الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هذا خلف هذا
وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان
النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد
الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين
بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع
يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد
بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه
محصورا بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضا
على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لتساويهما
لبعد ما بينهما الذي هو متناه بالفرض ثم قيل واصرح هنا
البرهان من البرهان المسمى بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم

مسدس

مسدس من محيط ترسي مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام
متساوية ونصل بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام
فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة التي هي اقطارها
فيحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي
مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان المركز كل
نقطة تفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت هيهنا
اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي قائمة فيحيط بها ضلعان
هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان
ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما مساويا للامتداد
وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل
بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان
مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين ولما كان احديها اعني التي
بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة
اعني الخط الواصل بين المفصلين متساويتين لتساوي الساقين يلزم ان
يكون كل واحد منهما ثلثي قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد
امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتد مائة كان
الانفراج مائة وهكذا فاذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج
بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهي محصورا
بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا
وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان

المفروض ان امتداديهما بقدر الابعاد او قولكما لانحو على التماثل ان كلام
القايل الاول ما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين اقول انه
ما بينهما انما يصح ان لو قيل الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعات
بانها اضلاع مثلث متساوي الاضلاع وحيث لا يفصل فالمساواة
ممنوع عنده وانه بالبرهان السلمي وهو ان يفرض خطين يخرجان من نقطة
مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر
ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا غير النهاية كان البعد
بينهما غير متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فنقول
القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث
فان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه
اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشار فيه الى القيود التي
لابد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام
المص يدلان على ان تتميمها انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد من جميع
الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه في جهة واحدة ولو
جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم ومع ذلك يرد على جميعها
ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود
زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستلزم
عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين النقطتين
منهما فيما بينتهما ان تبينك النقطتين لم لا ويكون كل منهما
محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل الحاد الحد وانتهاء
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة

اى متحدة

اى متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة
فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد
الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان
اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لابد ان يكون من مرجح مختار اذ نسبة
الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كما
على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال
القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
المفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة وقد يستدل
بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس
بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة
انما تصح في حق من يتصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها
بكل ما عداها واما قبل ذلك فليس الا الرجم بالغيب والاخذ بالظن
وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية
في الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة
الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم
علة جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله
خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ من مماسة النار كما في
النعامة وغيرها ثم بتقدير استواء الكل في قبول الاعراض فلا
يلزم منه استواءها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في
الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب

لم يقيد بالمساواة

الى

ثلاثتها دال

الدليل

اقول

نهاية

الرجم بالظن
حرف زدن

تسليم

بود

بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا
ان التساوي في هذه اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات
وقال الشارح في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال
فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على
تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم
كما يقال الجسم اما قابل للابعاد المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي
والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف
الانواع للتخالف المفهوم من الحد فالشارح توهم ان المراد بتماثلها اتحادها
في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والظاهر
فرضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين و
اكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل فيها في الذات بل ان كان ففي
العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد
الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض
وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم
ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق
وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون
والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها وقال بعضهم
ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبر
النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين و
انما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان

الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه
ينتفي لطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيامة فلا
بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال الشارح ان هذا
النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى
المؤثر حال البقاء فذهب بعض الفلاسفة الى انه لا يقول ببقائها يعني انهم
السامعون ان احتياجها الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة
غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لعدم تصديقهم بانها غير
باقية بل انها باقية محتاجة الى مؤثرها ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي
الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح
كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات لانا لا نحس بها وعدم الاحساس
فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى
الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه و
ادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف
على ما بعده وقال لما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان
العادة قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها
قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول لخلو حكمي اللون
والكون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين
وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف انما موقوف على طريان الضد
وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق
والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على

ان الاستدلال بالتمثيل فى امثال هذه المباحث التى يطلب فيها اليقين
مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء واللون وهو ضعيف وقد اختلفوا فى ان الاجسام هل هى
مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل
المرئى اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام
والا ترى ان الهواء لكونه غير مرئى لخلوه عنهما ثم العقل بمعونة هذا الاحساس
يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة فى الجهات اعنى الاجسام
فهى مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها
واختار المص هذا المذهب وادعى الضرورة فى ذلك واشار الى الجواب عما
قالوا فى الهواء من انه غير مرئى لخلوه عن الاضواء والالوان
بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا
نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه لو ثبت كون
الجسم مركبا من الاجزاء التى لا تتجزى لكان الطول عرضا لكان محله
الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض بالكثير من محل واحد فالجزء الموصوف
بالطول يكون اكبر مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا
للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئى فالجوهر
مرئى وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله
وضع وموضع فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا
وكل منهما حادث وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضى المسبوقية
بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال اخرى والانتقال من حال الى اخرى

لابد

لابد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهو مسبوق زمانى
حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا
مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق انه يوجد
السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
هيهنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية المسبوقية
بالغير انها تقتضى ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان
اردتم به انها تقتضى ان يكون كل جزئى وفرد منها مسبوقا بالغير
فهو مسلم لكنه لا يقتضى حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها
جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة
اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب
تلك الافراد التى كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل
واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشئ اخر
غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شئ من تلك الجزئيات
حتى يلزم انقطاعها فتكون الماهية ايض حادثة مسبوقة بذلك الغير
واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعنى قوله الحركة تقتضى
ان تكون ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية
الحركة مركبة من امر منقض وامر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون
منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق
بالامر المنقضى وماهية الحركة للمتحصل الا بهما فهى ايض مسبوقة بالامر
المنقضى ض ان مسبوقية الجزء تقتضى مسبوقية الكل وقد دفع بان ماهية
الحركة حاصلة فى كل واحد من الامر المنقضى والامر المتحصل بانفرادهما لان

لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فلا واحد من المنقضى والمتحصل
جزئي من جزئيات مهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من
مسبوقية المتحصل بالمنقضى الا مسبوقية فرد من مهية الحركة بفرد آخر
منها لا مسبوقية المهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم ذلك
المنقضى الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين
ايضا جزئي لمهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات
الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الازل فلا يوجد مهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي
من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال
وتدفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع
فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم
اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها
ولا ترتب بينهما بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس بعرض
بشيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في
جانب الماضي فاذا وجد كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن
هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت
معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي
اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سنذكره
في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول
فالحق ان ما سلمه المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة

كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوث مهيتها
فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها تتم المقدمتين تثبت
ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
المهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا
كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع
جزئيات مهية حادثا كان المهية ايضا حادثة ثانيهما طريقة التطبيق
وقد عرفتها في مبحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو
كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة
مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق
الكلام على ما هو وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على
امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا فالتنها طريقة التضايف و
تقريرها ان الحركة بحسب انها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها
مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك
الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما
لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي جزء الاخير في هذه السلسلة
التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية و
كل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ
لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به فكل
سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد
المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان

حاصل ما افاده ان المتضايفين [illegible] فلا يجب التساوي فيهما
الا باعتبار الاحاد [illegible] المتضايفين [illegible]
عدم تساوي افراد الاب وافراد الابن يكون ان اخذ
الاب من حيث انه اب يجب التساوي
منه

حقيقتان بحسب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون فلانه لو كان قديما لامتنع
زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع
زواله على راي لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان
مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب مختارا لما مر من
ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره في ذلك
القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدم الواجب لانه
يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه
محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان
القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود
الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم
الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور
المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهي اليه عدم الواجب ايضا
ولذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا
الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة
عندهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها
الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط
ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما
هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا
ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه

عدمه

احدها

انا م

احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من
شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور
العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب
عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس فيكون
موجودا وهو عام لهيئة الحركة والسكون فيكون موجودا كالحركة وقد يستغنى
عنه بتغيير الدليل فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان
اي عن الاعتراض ١٢
يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا
الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة فلان الجسم لا يخلو من
كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول لئلا يلزم
خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان
القسم الثاني الاول فبما بينا بحدوث السكون واما بطلان القسم
الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان القديم لا
يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي
يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه
وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدما ازليا كعدم
حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه
لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلي يكون
ممكنا البتة فيستند الى علة واجبة اعني عدم المقتضي اما ابتداء او
الاضافة بيانية ١٢
بواسطة ازلية كما ان وجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود
الواجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله
مستلزما لزوال الواجب اعني عدم الواجب الذي انتهى اليه استناده
الاضافة بيانية ١٢

وامتيازهما بالعوارض الخارجية فيكون السكون ح

دفعا للتسلسل

فالمحذور لازم لم يندفع قلنا العدمات الممكنة الازلية جاز ان تستند
كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى
عدم واجب بل يترتب العدمات الممكنة ترتبا ذاتيا
الى ما لا نهاية له وليس ذلك بمستحيل واما تناهي جزئياتها
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى
ممتنع للتطبيق على ما مر في مبحث ابطال التسلسل او قد
حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بممتنع انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا وجزئيات
الحركة يمكن ان يكون غير متناهية وجزئيات السكون
ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولو وصف كل حادث
بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف
باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الناقص والزائد ايضا دليلا آخر تقريره ان
كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه
سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران
مختلفان وان كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احديهما
من حيث كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هي
بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينتان متطابقتين
في الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف
بها على المتصف بالاخرى اي يجب ان يكون السوابق
اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة

بالاعتبار م

وقدرا

وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث الآني
مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
الا ان اعداد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي لو
انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق التي زادت عليها بعدد
متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير
متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة
في تحصيل الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل
ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار
ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب
العلية والاخرى بحسب المعلولية واذا قضت بحدوثهما لا ينفك
عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول
والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله
فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء
على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده
فينحصر الاعراض عنده في الجسمانيات ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام
حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام
واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فقال بين الدليل
الاول منها ان الاجسام واعراضها اي اراد ان يشير الى اجوبتها لو كانت حادثة لتوقف حدوثها
على حدوث امر حادث مختص بوقت حادث اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي
نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث

جوب

متطابقتان

المتناهية المتعاقبة اولها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث م

حدوثها له

واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التوقف
فالجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مخصص بوقت
حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختصاص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان
لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان
الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم والتمايز
بين اجزائه الوهمية الا بحسب التوهم فطلب الترجيح في تلك الموضع
اللائق من الاحكام الوهمية في الامور التي صنعة الصورة وانها غير
مقبولة اصلا وفيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على
ان لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الاوقات التي قبل وقت الحدوث
اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث
بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح
واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما
عداه من الاوقات لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين
لا التوقف على امر آخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق
الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما
ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به
الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لا اختصاص بوقته
دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق

الاجزاء

اقول

وجه الاوقات باسرها الا ان يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل
بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول حتى يتوقف وجوده
على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الا
القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه متعلقا بتعلق
آخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان
يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان
يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى امر حادث لان
البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج
الى امر يخصصه بوقت حدوثه ثم نقول لو صح دليلهم هذا لزم
ان يكون الحادث اليومي قديما بعين ما ذكر الدليل بعينه فيما لان
الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالآخر لا الى نهاية وقيل
هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول
اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة
كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما تتصور
فيما له مادة يتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لتتوارد
الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض
عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني

من نکردم خلق تا سودی کنم   بلکه تا بر بندگان جودی کنم

ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم
عليها قلنا لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في
الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة
ويتعاقبها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط
لحدوث العالم الجسماني تنبيه الدليل الثاني ان موجد الاجسام
لا يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما
يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا
اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد اولى به من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية
مستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهو باطل
فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب
القديم يجب ان يكون قديما فيتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب
القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة
قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير
النهاية فلا كالحوادث اليومية على رأي الحكماء لانه يلزم التسلسل
في الحوادث التي تخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نم ان
المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على
تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان
الاشاعرة ومن اتبعهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار
لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك امكنهم القول
بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد

[illegible]

[illegible]

والاختيار

والاختيار وتمسكوا في هذا المقام بقدحي العطشان ورغيفي الجائع
وطريقي الهارب من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي
يتصور فيها الترجيح وفرقوا بين الترجح بلا مرجح وبين الترجيح
بلا مرجح فقالوا ترجح احد المتساويين على الآخر من طرفي الممكن
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان كيف ولو جوز ذلك
لانسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير
داع لامر من ذات متصف بالترجيح فليس بمحال اذا
كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم
بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته
لاحدهما مساوية لارادته للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف
اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح
هذه الكلية الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ويلزم
التسلسل في الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب
المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم
فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه
عنه وقد جعلوا الغرض راجعا اليه تعالى لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون
الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان اليهم واما الحكماء
فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي
ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا بغيره ناقصا
في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا

وهما الوجود والعدم ١٢

اي يسلك مسلكهم ١٢

عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا الدليل الثالث
ان الاجسام مركبة من المادة والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت
الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد
ويلزم من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة
فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس و
المادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم
ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعناه مقدمته ولا نم
ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله الدليل الرابع
ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا
يجامع فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون
الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان
قديما كانت الحركة التي هو مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو
محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم
ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا و
لو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان متقدم
بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر
تحقيقه في مبحث السبق والله اعلم الفصل الرابع في الجواهر
المجردة اي المفارقة عن المادة وقد ثبت انها قسمان عقل ونفس
اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشارك
البارى تع في التجرد ولزم تركب ذات البارى من الامر المشترك

وما به عنيان عنه وهو محال ففاسد لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب
والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده ما نقلوا عن
اشياخ الحكماء على وجود العقل بوجوه من جملتها بيان الاول منها ان الممكن
منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعنى الجسم والهيولى والصورة و
النفس والعقل واول ما صدر عن البارى تع لا يمكن ان يكون عرضا
ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم
يوجد اول صادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول صادر
عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر
ايضا عنه الامران والواحد لا يصدر عنه الامران فان ذات البارى
تع واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته
فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما
هي الصادر الاول فلان كل واحد منهما يتوقف في تأثيرها على الالة
اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على
المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالالات جسمانية فلو كان المعلول
الاول هو احديهما لكانت سابقة في تأثيرها على المادة لان المادة
على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط الصانع
استنادها الى البارى تع واللازم فقد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة
في تأثيرها على المادة اذ لا سبق لمشروط في تأثيره عما فرض لاحقا على
ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في
تأثيره اي لا سبق لمشروط وهو الصورة او النفس في تأثيره عما فرض
لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز

ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط فى وجوده بالموضوع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض
يكون علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط فى وجوده بامر سابقا
على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اى لاستلزام شروط
وهو العرض فى وجوده بافرض لاحقا اعنى الموضوع عليه واما ان المادة
لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها هى القابلة
فقط فلو كانت هى المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا
اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اى لعقولهم والا لما
انتفت صلاحية التاثير عنه فى نشات ان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون هو المادة وتذكير الضمير فى عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل
ووجد فى بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت قوله ولما انتفت
وهو صح يكون عطفا على قوله المشروط اى المادة لو كانت هى المعلول
الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلول
يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بوسائط ولا سبق لما انتفت صلاحية
التاثير عنه فلا يكون هى سابقة عليها اصل وتلخيص هذا الدليل
ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير
العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتاثير فى الهيولى
والاستقلال به فى الصورة والنفس وبالوجود فى العرض لان المؤثر
بل مجموعها وتعلقا معتاد اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان
البارى تعالى واحد من جميع الجهات الخاص وكالسلوب بهذه
الحيثيات وان كانت امور اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروط التاثير متعددة

بل مجموعها بتعدد ارادته او موجب لحيثيات متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده

معطوف على
الممكنات

آثاره كما جوز ثم تعدد آثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا
نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز
ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى فى
تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هى
المعلول الاول وما قلتم فى ابطاله من انها لا تصلح للتاثير فهو
ممنوع لا يقال ان الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه
اما بواسطة او بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى على ذلك
على ذلك التقدير علة مؤثرة فى مقبولها ويمتنع ان يكون الشئ
الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول هذا
الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان
القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة
له بذاتها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول
ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم
لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب وتمنع كون الصفة
عين الذات ولو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون
هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا الجزئين الجسم اعنى
الهيولى والصورة وصح بان ان يكون الصادر الاول هو احد هذين
الجزئين لهذا الجوهر من غير ان يتم محذور فان قيل هذا الجوهر
المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات الملاقى للمكان هو

الصورة فى تشخصها محتاجة الى
الهيولى فلم لا يجوز ان يكون
هى المعلول الاول ولو سلم فلا
نسلم ان صح

عقد اول راند بر عقل کیم

الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية ويتبعها في ذلك محلها او ما
يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان يكون نفسا لان جزء
النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا فهو
المطلوب ههنا وكونه مركبا لا مقدح فيه قلنا لا نم ان جزء
النفس لو استقل بالتاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال
الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير
الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نم ان
النفس لا تؤثر الا بالآلة الجسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض
خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل
على ما صرح به فان قيل يكون مستغنية عن المادة في الذات
والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني
عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج الى المادة في بعض
احواله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة
وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية
ليست بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من
بعض بحسب طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة
فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا
لشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة
وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان
يكون في طبايعها ميل ولما لم يمكن عليها سوى الحركة

المستديره

فلو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجد الحيوان ان يكون واسطة لم لا يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا وصورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى

المستديرة لم يكن في طبايعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون فيها ميل
مستدير وجب ان يكون لها مبدء فيها اذ امكان الميل يستلزم امكان
التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل التحريك القسري فلا بد
فيه من مبدء ميل طباعي ومع وجود مبدء ميل المستدير في الجرم البسيط
يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة
الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها لشيء ولما يعوقها عنه ايضا
والعائق الخارج ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج
الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير ويمتنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه مستقيما اصلا وما فيه
ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبدء
الميل وعدم العائق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية
متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك
مبدء طباعيا لحركة فلا يكون حركة قسرية مستندة الى امر خارج
عنه فهي اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان
الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا
وتركه لا يتصور الا من الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون
الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة و
اما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له
ان كان اتفاقي وبين لانه لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس
الحركة دائما مطلوبة بعينها لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي
التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون الا

فيكون نفس الحركة

فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب الارادة المتحركة والارادة
تستلزم التشبه بالكامل اى بالذات التى كمالاتها حاصلة بالفعل لان
الارادة تستدعى ان يكون للمريد مط ممكن الحصول لان طلب المح مح
وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس
اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافى
غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذى ينفعل
ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية
لا تخرق ولا تلتئم ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل
ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا فى اوضاعها
التى لا يتصور كون بعضها ملائمة وبعضها غير ملائم فتعين الثانى
وهو ان يكون المط معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل تشبه احديهما والاول لما كان تعلقه بالمط وعلى التقديرين الاول
والثانى فيلزم انقطاع الحركة لان الذات او الصفة اما ان ينال فى
الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا ينال
اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع
لكن انقطاع الحركة مح لانها حافظة الزمان الذى يمتنع عليه العدم
مطلقا اى سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اى
طلب غير الممكن مح واراد بالحاصل بالفعل ما ينال فى الجملة وبالحاصل
بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين
الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمط ولا يجوز ان يكون

تشبها

تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر
اى تشبها بعد تشبه بحيث ينقضى تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بتعاقب لا الى اول لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول
تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم
انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية
بتحرك الفلك يستخرج بحركته الاوضاع (اى الكاملة) الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل
فى كل وضع تشبه بالمط الذى هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول
وضع ويحصل وضع آخر ويزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما
بتعاقب لا الى اول ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب واللازم يختلف
الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه
الحجج ... لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل
موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوثها
وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب بما ذكر وهو مم فانا لا نم
ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون
لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المح
اى لا نم ان طلب المح مح وايضا لا نم ان طبايع الاجزاء المفروضة
للفلك لا يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون
بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم
يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما يقال
من ان ذلك الامر يعود الى الفاعل المختار ممنوع بان نسبة الفاعل
الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل بنى كثير من قواعدهم ولو سلم

بناؤه

فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم
جواز النقل عنه لجواز ان يحصل بجرم الفلك صورة متنوعة مقتضية لوضع
معين لاتفارقه اصلا فان قلت لايقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبايعها لاتكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه
قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا خارجا عن طبايع الاجزاء
فيبطل بناء على اصلهم الاحكام كحصول العائق الخارجى بعينه هذا فى ذى الميل
المستقيم والمركب نعم نبلغ ما قيل ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لايستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زوالها
بحركة غيرها انما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر
الى طبايعها ظ لاسترة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها لكانت
ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء
طبايعها العدم حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء
فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها ايضا وان
النصف من الفلك فوقا لا فوق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى
الفلك من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى
من الفلك لايقتضى طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتانى
منه لايقتضى طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات
طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طباعها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا و
التحتانى فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى
الفلك لايتبدل عن حالة ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لاتقبل الحركة المستقيمة
فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العائق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام و

التخلخل

والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا نم
ان ما يقبل الحركة القسرية لابد فيه من مبدا ميل طبايعى ولو سلم فلا نم
ان العائق عن الحركة المستديرة لايكون الا ذا ميل مستقيم او مركب لجواز
ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساوى لها فى القوة مخالف لها فى
الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد الميل وعدم العائق لزم وجود
الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدا لانتفاء شرط كعدم
الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط
او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لايجوز ان
يلزم عدم الرجاء او يكون المط او صفته امرا اخر غير قار تحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المط المتشبه
به ليس هو الواجب تعالى لم ولم لايجوز ان يختلف الحركات فى الجهات قلنا
يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف التوابل فى النوع اولا
الكمال المتشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط
الموصوف بصفات كمال غيره متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك
لو كان الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا
بين المتضائفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف
دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لابد له من موجد
وموجد الجسم لايجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا
لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحتوى بعضها على بعض
لاسبيل الى الاول لان الحاوى اذا كان علة موجبة للمحوى فلا
بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما

ص فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك
المرتبة وجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له
اعني الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل
الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله
كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل
هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء
في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم
الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما
كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان اختلافهما
في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير
واجب في مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون
ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك فبطل ضرورة ان
الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة
اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا الخلف المذكور اعني
امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي
لانه الجوهر الممتد في الاقطار الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا
انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم
يكن للمحوي في تلك وجوب الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض
ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متأخرة عن صورته كما تقرر عندهم

المرتبة م

من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى واذا اعتبر وجود الصورة
الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات
عنها بمرتبتين ومثل ذلك تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي
ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة لوجود
المحوي وكذا لا سبيل الى الثاني لان الثاني اشرف من المحوي لكونه
البعد عام من شانه ان يفسد بتغير واقوى واعظم منه لاشتمال الجسم الصورة
والعقل يحكم على ما هو مثله زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى
والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثله تبين انه لا يمكن ان يكون شيء
مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي ثم استبان
ان موجد الجسم للبعيد ان يكون جسما او جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا
هو اما الواجب تعالى والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المطلوب قوله
لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور بمنع مقدمة وهي
ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن
وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي فان
المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب
بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا امكن
ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر لامكن الانفكاك بينهما فلا لزوم
كما انا فحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير
لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات
وانما اعتمادا دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء

الحاوي ل

ذلك م

النوعية م

اي قطعيه

مع م

تلازم ل

بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه
ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوي فمم لان وجوب المحوي بالحاوي
يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه
كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم فانا قد بينا هنا
على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا
فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم
ان لا يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة
امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء
حتى يلزم من امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء
واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن
هناك خلاء ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو
وليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود
او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه
واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محصول الشيء فليس بممتنع كما سلف
فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي لغير الحاوي فلا يكون
امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي لغير الحاوي لجواز ان
يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا
يختلفان في الوجوب بالذات مم قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع
احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان
ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك بينهما الذي

عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون صح

ان يكون

يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات
الواجب تع ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا الى ذاته لا ينافي
جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه ان امكن ارتفاعه نظرا
الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على
وجود العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم
وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم
الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم
مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول
الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل نمنع التلازم
بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التحقيق المذكور
اعني فرض ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء
متحقق بينهما مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هنا وقد يجاب عن اصل
الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل المحوي بعد اعتبار
وجوده وبين وجود المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان
الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم
عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم
بينهما ولئن سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا
في مرتبة الوجود فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا
بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا
في مرتبة وجود ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود
احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متأخرا

الحاوي

عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب وجود الآخر في
تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان
اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد
تجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر
الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب
ملاء مقعره لم يجب عدم الخلاء بالنظر ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان
وجود المحوي فذلك ثم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي
فذلك ثم [illegible] لكنه لا يجدينا نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم
الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب
سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متأخرة عن الصورة فو[illegible] لكم هي شريكة
لعلة الهيولى قلنا لو سلم فبتنوعها لا بتشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها
في مرتبتها سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما
كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم
منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك ان الوهم يذهب الى
تجليل مثل هذا الحاوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات
البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان
يكون مقارنا للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه
على ما سبق من انه يتوقف صدق التأثير على تأثير المقارن الوضع و
الجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا حيثية فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة
الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا متعاليا في ذاته وفعله عنهما اما

للواجب

للواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب فان
قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون
علة للجزء الاخير واجتماع الاجزاء كما صرح به الشيخ في الاشارات فح
يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبل مع صورة جسمية اخرى
ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة
صورة جسمية اخرى فيكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد
ولا شك انه اذا كان للشيء مادة موجودة فكان وضع مادته بالقياس
الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر الا في
ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا الكلام
هيهنا في العلة الفاعلية المستقلة بالتأثير على معنى انها لا تبقى لها في الفاعلية
غيرها ولا شك ان فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل
واحد من جزئيه ولو كان فاعلا للجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام في
المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان
اشتراط الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه وان بعض
افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك
الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجاد الجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره
ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا لانه لو كان اما واجبا فيلزم
صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم
فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني او
الثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما

لا يمكن ان لا يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى يكون موجبا للجسم
الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجد الجسم الاخر لم يكن ذلك
الجسم الاخر الذى هو ثانى اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى احدهما
جزء منه وقد نقل عنهم انه ليس احدهما علة للاخرى والجواب بعد
الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر فى غاية الظهور

مبحث النفس

واما النفس فهى كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة وقد عرفت
ان الجوهر المفارق عن المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق
لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبدء
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبدء
الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما والنفس الناطقة
الانسانية ويعرفون بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد
بالكمال ما يكمل به النوع اما فى ذاته ويسمى كمالا اولا كصورة السيف للحديد او فى
صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف
وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصيل النوع فى نفسه
كتوابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
المتفرعة على تحصيل الانواع فى ذاتها وقولهم لجسم يخرج عنه صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسى وغيرها وقولهم آلى يخرج
صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الالات و
قولهم ذى حيوة بالقوة اى ذو ابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظ
العبارة اعنى ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية

الكمال الاول المجردات ... طبيعى يخرج عنه ص

والانسانية

والانسانية ويخرج النفس السماوية على رأى من يقول ان النفس
المنطبعة للفلك الكلى وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له
فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية
التى هى من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان
من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية
والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على رأى من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام
الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض
عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على
الحيوة فلا يندرج فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل فى
التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن
الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه
صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن
الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط
خارجة من التعريف بقيد الآلى فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة
بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذى حيوة بالقوة
لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى آلى معنى شاملا
للارضية والسماوية صالحا للتعريف بهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس
عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانى
باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يمكن لهما رسم واحد اذ لو

على مبدأ اثر فعلها دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد
والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت
النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك
نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في
الشفاء ان النفس اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة ولا خفاء في انه معنى يتناول لهما فصالح التعريف على المذهبين
لان فعل النفس السماوية انما ليس على نهج واحد عادم للارادة بل
انها مختلفة ومع الارادة على رأي وعلى نهج واحد مع الارادة على
الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية
والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي
آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتولد فقط اي لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك
بالارادة فقط اي لا تعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول
لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائميتين واعلم ان ما ذكره في تعريف
النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها
بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس
انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يؤخذ الجسم في تعريفها
كما يؤخذ البانى من حيث انه بان وان لم يؤخذ من حيث انه
انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي وسيلة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع
تعالى بما له من صفات الكمال ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين

اي تعقل الكليات وتستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي

البانى في تعريف

من عرف

من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا
في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن
واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالماهية في الافراد الانسانية
حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وانها تعقل بالذات
وتحس بالآلات وتشارك النبات في قوة التغذية والتنمية و
التوليد وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهر والباطن واستدل
على مغايرة النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس
عين المزاج الذي يتفرع بتلاشي البدن بوجوه الاول ان النفس
الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد
متنازعة الى الانفكاك انما تجبرها على الاجتماع والتأليف النفس
فيكون حصول المزاج متوقفا على الالتيام والتأليف على وجود
النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار
بقوله وهي مغايرة لما هي شرطية لاستحالة الدور قيل ان المركبات
تستعد لقبول كمالاتها الاول من مبادئها بحسب امزجتها المختلفة
فيلزم ان يكون المزاج شرطا في حصول كمالاتها الاول فلو كانت
النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج يلزم الدور
واجيب بان نفس الابوين يجمعها اجزاء غذائية ثم تصيرها
اخلاطا وتفصل من الاخلاط مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول
قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير المادة بتلك القوة
منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة
المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم يتزايد كمالا بحسب استعدادا

يكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل
البدن الى ان يستعد لقبول نفس حيوانية يصدر عنها جميع ما تقدم مع الافعال
الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما
تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف بما ذكرنا
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف
عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم
باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف ~~على نفس الام~~ لان تلك الاستعدادات
مستندة الى امور يستند اليها ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال
النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلة لافعال الحيوانية
وان المزاج الحاصل بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة
التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل
فيكون كل مزاج موقوفا على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل
على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور اصلا وللقائل ان يقول الذي
زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول الامزجة
ما يبلغ من الكمال القريب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ لآثار تنسب
انتم الى النفس وتثبتون بها امرا آخر وراء المزاج وليس هو الا المزاج
وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجمع الاضداد المتنازعة
الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو

النفس

النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك الجواب في غاية الاشكال اذ يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة
عليها لتعد المادة لفيضان اللاحقة عليها والجواب في ذلك الثاني ان
النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس الحركة الى
جهة والمزاج يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة
الى جهة اخرى كالصاعد الى موضع عال فالتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة
المقتضيين واليه اشار بقوله والممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان
المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى
السفل فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال
واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما
الثالث ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان مثلا المزاج طفوليته عند
لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير
الزائل والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وعند تبدل
بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
الادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت
كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة
له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين
مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يتبع الغفلة عنه يعني
ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع
احواله ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه
الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة

گر بصورت آدمی انسان بدی
احمد و بوجهل خود یکسان بدی

وللباطنة بالسكر لا تعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم و
السكران بشيء ذلك التعقل او ذكرهما عند زوال العارض وتعقل عن بدنه
واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس يظهر ذلك بان
يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر
شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا
برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس
وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا
وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثبتها ولا يكون
ذاته شيئا منها وقد ذكر بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية
الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء
الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه
لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا انه يجب
ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء و
غيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه
يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به بيان يبين مغايرة
النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام
ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية
طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية
كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تمييز فكيف يجعله مسألة ويبرهن
وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه
ومغايرة لما يقع التبدل فيه بيان يبين مغايرتها للجميع ما ذكر اعني

ذاتها في حال النوم والنوم والسكر

كذلك اي

لكن

المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة
اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس
واما البدن واعضاؤه والجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد و
تنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما يحكم به البديهة
وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية
واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض
بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست الا هذا
الهيكل المخصوص منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل
بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته ولعل
السر في ذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات
يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا
يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها
كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره
الى اخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه هي جوهر مجرد يعني ان
النفس الناطقة ليست متحيزة بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين
ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا
لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن
البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس
تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى
الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة فيجب دفع عارضها يعني ان عارض

بالتحلل

النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فلان من جملة
معقولاتها الواجب تو والمجرد لا يمكن ان يحل في المادي لان اختصاص
المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا
بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي
نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا
لكان محفوفا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين
وكيف معين وغير ذلك فلا يطابق الجميع اي بعوارض ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين
كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين
والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان
صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس
من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك
ما انتقش من الحق ببياض في الآينة بل يجوز ان يكون العلم مجردا لانكشاف
من غير ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة
مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا
يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف
هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون وجود الصورة مجردا عنها سلمناه
لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها
فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيها بها الا يرى ان
الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه
لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا

ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان
باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق فيما سلف اقول كانت
خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في
الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر
على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة محل منقسمة ولا شيء
من الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط
التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا تنقسم
والا ينقسم المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل
اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة والوحدة وغيرها من
البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك
والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه
قيل لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز
ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء
حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية
مشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك
الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل لان حصول الماهية يتحقق بحصول
واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي
الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة
العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا يكون مجردة عن
العوارض المادية ورد بان الذي ثبت بها ان الصورة العقلية

يجب ان يكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها
اللتي يكون مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض للاذ
فلا لما الكبرى فلان المادى اما جسم او حال فيه وكل منهما منقسم ويرد
عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة
للمعلوم فى تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتها فى الانقسام و
عدمه لانه من لوازم الوجود الخارجى وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من
التساوى فى الماهية التساوى فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه فلا نعيده عليه وايضا لا نم ان كل
مادى منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول فان قيل دليلهم مقلوب
عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة لان شيئا من المجردات ينقسم اما انها
منقسمة فلانها تعقل الماهيات المركبة وهى منقسمة وانقسام الحال يستلزم
انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام
الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التى تعقلها النفس الناطقة
منقسمة الى اجزاء مقدارية ومن جملتها على ما يجوز المقارنات عنه يعنى ان النفس
الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات
متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية
وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية طارية على الجسمانيات
كما فى النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم
انه فعل فلكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها
لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا
كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهى فى تصور الاشكال الى حد الا وهى تقوى
على تصور شكل اخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة

جائزة له

واحدة

واحدة فهو مم الان تريدوا انها تتصور مفهوما كليا وتلاحظ
افراده الغير المتناهية فى ضمن ذلك المفهوم الكلى اجمالا والقوى
الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على
تعقل الكلى فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك
ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسمانى ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن
توسط الالة بين الشئ وذاته والته وادراكاته واجيب عن
ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما هى آلة لها فى سائر الادراكات
والحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل محلا لها منقطعا يعنى ان النفس
غير حالة فى جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لان الحصول العارض
للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا اى الذى يحصل
العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها منقطعا
اى فى وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة
تعقلها البدن او كذا لكل عضو من اعضائه حاصل فى وقت دون
وقت فلو كانت حالة فى البدن او فى عضو من اعضائه لكانت
دائمة التعقل له او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفى
فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة لمحلها كما فى ادراك الامور الخارجة فان
كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول عند تمام العلة
وان كان الثانى لزم الثانى لان حصول صورة اخرى مماثلة

منه يرجع الى الوجه الاول

تعقله

الحكم له

يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه
يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف
ايض على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه
النفس وغيره من الشرائط وايض فان المعقول ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في مادة ذلك الجسم صورة عقلية
مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان
كان المعقول مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان
في تمام الماهية فان قيل المعقول هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة
في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك
المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة
الجسمية او النوعية كانت ايض حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان
جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية
قلنا لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد
بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا آخر
ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محلها
لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهيهنا الامتياز باق
لان احدى الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها
بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان
من وجه آخر ايض وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي و

الاخرى

الاخرى موجودة بوجود عقلي ومما يقال ان حلول احد المثلين في
الآخر مع حلولهما في محل واحد اذ لا تغاير هيهنا الا بحسب الماهية ولوازمها
ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما فغوير بان نسبة العارض
الى المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين
للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ومبنى هذا الوجه ايض على ان
العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم
لها فلا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس
لو انقسمت الى قسمين قسم يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى
شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم يلزمها بالقياس الى
شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع
والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها
دائما وليست مدركة للقسم الاول الثاني الا عند المقايسة
لفقدان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها
من القسم الاول لزم ان تكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا
فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادراكها لا لادراكها لذاتها ليس من
القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها
لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي هيهنا شيء وهو ان ادراكها
لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها بحضور ذاتها فما
يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايض تكون مدركة دائما فتحقق

نیم تر شکست نیز مشک چین / مین میفر اشکاف مشک چین
نان گل تحت کی شست گل اجزا از ابنی / نام ما نی هیولی اندر زمین
گر تو اینی اینان زمان خالی کن / برز کوهر ان ضلالها کن / ریشهای خزان بر قلم شده
برادر نیز بزرنی ضلالها / جان کناره سوی بالاها / قوه بر کشیدن اوکم شده

الحضور والغرض الانکشاف فی الادراک وما اجیب به من ان العلم بالعلم
لیس امرا زائدا علیه اذ لو کان العلم بالصورة العقلیة لصورة اخری
مساویة ایاها لزم اجتماع صورتین متماثلتین فی النفس فلا یلزم
علوم غیر متناهیة لیس بشیء لان العلم بالعلم وان لم یتوقف علی حصول
صورة اخری منتزعة منه لکنه مغایر له قطعا فیلزم المحذور ورد
بانا نعلم بالضرورة انا لا نعلم علما بکثیر من الصفات الحقیقیة القائمة بالنفس
کالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغیرها وایضا استلزام استغناء العارض
استغناء المعروض ممنوع فان عارض النفس الناطقة ای الصورة العقلیة یکون
مستغنیة عن المادة واستغناء العارض یستلزم استغناء المعروض
لان احتیاج المعروض الی شیء یستدعی احتیاج عارضه الیه ولا یخفی ان هذا
هو الوجه الاول بعینه ولانها ای القضیة یعنی ان النفس الناطقة غیر
منطبعة فی جسم لان القوة المنطبعة فی الجسم تابعة له فی الضعف والکلال
لانها انما تعقل بواسطة الجسم فیکون الجسم آلة لها ولا یعرض الکلال للآلة
الا ویعرض للقوة کلال لان اختلال الشرط یقتضی اختلال المشروط
کما تری فی قوتی الحس والحرکة الحالتین فی البدن فانهما تضعفان
بضعف البدن والنفس الناطقة غیر تابعة للجسم فی الضعف والکلال
فان الانسان فی سن الانحطاط یقوی تعقله ویزداد وان کانت
الآلة البدنیة فی النقصان والانحطاط فان قیل الانسان فی
آخر سن الشیخوخة قد یصیر خرفا وینقص تعقله فقد اختل
قوة العقل باختلال الآلة فیکون حالة فی الجسم قلنا اختلال
العقل باختلال الآلة لا یدل علی ان العاقل حال فی الجسم
عاقل بالآلة اذ جاز ان یعوقه فی آخر العمر عن تعقله

النفس ل

تتعرو ل

التعقل ل

الذی

الذی هو بذاته اشتغاله بتدبیر البدن واستغراقه فیه وان
لم یکن حال النفس بخلاف ذلک اندیادا للتعقل عند کلال البدن فانه یدل
علی ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنیة ویرد علیه انه یجوز ان
یضعف القوة العاقلة بضعف البدن وکان ما یری من ازدیاد
تعقلها بسبب اجتماع علوم کثیرة عنده وبسبب التمرن والاعتیاد
فان جودة العاقلة کما یکون بحسب القوة یکون بحسب التمرن و
الادمان ایضا فان المعتنین علی نقل من المشایخ یتلبدون علی
ما یتعقد علی مثله الشبان الاقویاء وفی آخر سن الشیخوخة یستولی
الضعف علی البدن وکذلک علی القوة العاقلة بحیث لا یبقی للتمرن
وللاعتیاد اثر یعتد به فتعرض الخرافة وایضا یجوز ان یکون
للمزاج الحاصل فی زمان الکهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر
الامزجة وبذلک تقوی القوة العاقلة ولحصول الضد دلیل
آخر علی ان النفس لیست قوة جسمانیة تقریره ان القوی المنطبعة
فی الاجسام تکل وتضعف عند توارد الافعال وتکرارها خصوصا
الافاعیل القویة الشاقة وتشهد بذلک التجربة والقیاس اما
التجربة فظاهرة بل نقول بما یبلغ وهن القوة حد یعجز معه
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر فی قرص الشمس بالاستضاءة
لا تدرک النور الضعیف والسامعة بعد سماع الرعد الشدید
لا تسمع الصوت الضعیف والشامة بعد شم الرائحة القویة
لا تحس الرائحة الضعیفة وهکذا حال الذائقة واللامسة فکأن
قوة الحس قد بطلت بالوهن والکلال واما القیاس فلأن

تقدم

بالاستقصاء ل

افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك
القوى كتأثر محال الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بغاية تهيؤ طبيعة المنفعل وبعده عن المقاومة فيوهنه و
الفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر
التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مستورة
عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي
الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن
والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم
بل تتقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم
نقل لا تكل اصلا لان القوة العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة من
القوة الفكرية فقد تضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها
في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلما قال الامام جاز ان يكون
العاقلة مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا
يبعد ح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما الثاني فلانا
لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند انفعال موضوع
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها اذ ذهب جمع من الحكماء
كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما
تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والالات
اختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالمهية بمعنى انها جنس
تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالمهية وقيل يشبه ان
يكون قوله صلوات الله عليه الناس معادن كمعادن الذهب والفضة

والادوات

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الارواح جنود مجندة فما تعارف
منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان
هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالمهية لسائر الافراد حتى لا تشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه
لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت
حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالمهية
يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد
لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا
للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية
كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعي ان هذا مسئول في جواب
السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو مم بل يحتاج
في ذلك الى ضم مبين جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس و
يحمل عليها عرضا عاما لانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على انها اختلافها في
المهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة و
البخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب
المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة
وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا
قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الحار في
قد يصير مزاجه باردا بعد ذلك وهو باق على خلقه
وبلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف

المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان
الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات عليها يصير شجاعا
والبخيل اذا تكلف بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب
اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت
هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا
نجد بين شخصين متقاربين في المزاج غاية التقارب مع انهما
يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل و
العفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا
ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم و
مشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان اذ قد يتفق للانسان
اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته
الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة
والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في
هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الآلات البدنية
واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان يكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك
لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعم الاحكاميون من ان
الاوضاع الفلكية او يكون التركيب في تلك الاسباب من
النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة واغراض شتى
قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة وقع التوافق
في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة الى ذوات

مبحث حدوث النفس

المحارب

النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة و
هو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين
او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى
ان النفس حادثة وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب
افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا
قال وهو ظ على قولنا اي حدوث النفس الناطقة ظ على قول
المليين لان الواجب تعالى فاعل بالاختيار على رأيهم واثر
المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان
النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة
ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة
او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان
يبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
ونفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف با
لاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول
واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى
الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت قدمه
اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت
من ان القديم لا يجوز عدمه مع ان ذلك قول بحدوث النفس
وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر
لان التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول

الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اشتهر الهيولى على ما سبق و
مادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة
وثانيا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة والهالكة
فتعلقها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال منها الى هذه الابدان
وهو التناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير
تعددها في الازل لا يكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة
يكون نوعه منحصرا في شخصه لما سبق من ان التعدد بالماهية والتكثر
بالافراد انما يكون فيما له مادة وتم الكلام بما مر انفا والاعتراض
عليه انه مبني على مقدمات فلسفية تزييفها في محل اثباتها وايضا انما
يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم
الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو

دليل نفي التناسخ

لعدد الابدان لا تزيد احدهما على الاخر لانه لا تتعلق ببدن واحد
الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا تتعلق نفس واحدة
الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال
من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان يجتمع فيه
نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة
يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول
عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدأ موجبا
لا مختارا يبتني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال
التناسخ الموقوف على حدوث النفس فيلزم الدور وايضا الحاصل

شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لم لا يجوز
ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن لتعلق
النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث حينئذ نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل
بوجهين اخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان
يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر
هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض
بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا
والاستغراق في تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا
وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن اخر لزم
ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا
والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث في ايام عام تهلك
ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة بيان
الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما
ان يتعلق بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم
تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان
وان لم يكن هناك الا نفس واحدة فكانت متعلقة بالبدنين
الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد
والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر
ان لو كان التعلق ببدن اخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا

مبحث بقاء النفس بعد قطع العلاقة

كان جائزا او للانسان ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس
الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما
ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج
بالكمالات او التألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه الثلثة انها
لما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر
انسانى ولا تدل على ان النفس لا تنتقل الى بدن حيوان آخر من
البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية وسماه
مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه الآخر
وسماه رسخا ولا الى جرم سماوى على ما رآه بعض الفلاسفة
ولا تفنى بفناء البدن اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها
لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب و
السنة واجماع الامة وهى من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر
الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت
لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان يكون ذلك المحل
موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتى الذى هو امر عقلى
بل الامكان الاستعدادى الذى هو عرض موجود فلا بد له
من محل موجود وهو ان يكون الشىء محلا للامكان وجودها هو
مباين التوام له او للامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة
ان يكون الشىء مستعد الحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك
لجاز ان يكون الحجر مستعد الحصول للنفس الناطقة الانسانية
او لعدمها عنه بل الشىء انما يكون محلا للامكان وجود ما هو متعلق التوام

به اى مستعد الوجود له ومحلا للامكان فساده اى مستعد العدم
عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو تهيؤه لوجود
السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل
للامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشىء بعينه مع فساده امتنع كون الشىء محلا للامكان فساد
ذاته فذلك المحل الذى يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها
وليس بمباين لها فاما محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى
لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا الى الاول لاستلزامه
كون النفس ذا مادة تقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان
يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضناه عدميا فان قيل هذا
الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس
بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا
النفس الناطقة وان كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن
مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الا
فهذا الارتباط الذى بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن
هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا للامكان وجود النفس وحدوثها
على معنى ان يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا
لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها
مباينة اياه بل هو محل الاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما
توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان ذلك الاستعداد مستندا
اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة

وثانياً بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان
الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولاً وبالذات الى وجودها في نفسها الممتنع قيامها بالبدن لانها
من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء
لا يكون مستعداً لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضاً جاز ان يكون
البدن محلاً لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعداً لعدم
النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلاً لاستعداد عدمها
من حيث انها متعلقة به لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها عنه على عدمها
في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها لا بالذات
ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد منسوباً الى عدمها في نفسها لا بالذات
لعدمها في نفسها اصلاً بل لا بد له من استعداد آخر وقد تبين امتناع
قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان
عدمها فان البدن لا يجوز ان يكون محلاً للامكان الثاني مع انه محل للامكان
الاول وبه حل جميع ما سبق ايراده في بحث ان كل حادث مادي
ولا تصير مبدأ صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل ذهب
بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على
البدن فتكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام
مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت منها صورة
نوعية لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة
بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان وقد بينا

انها

انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة
تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صورها في ذات
النفس وتدرك الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم صورها في الآلات
لا نزاع في ان مدرك الكليات هي النفس واما مدرك الجزئيات على
وجه كونها جزئيات فعند بعضهم هي النفس واختاره المصنف وعند بعض
الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي
والجزئي والحاكم بين الشيئين لا بد ان يكون مدركاً لهما فالمدرك في
الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا
بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضاً اياها واما ان صور الكليات
ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات في قواها
لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني
بقوله للامتياز بين المختلفين وضعاً من غير استناد يعني قد نتخيل مربعاً
مجنحاً بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع
الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل من غير استناد اي من غير ان يستند
هذا التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل في الخارج بل نخيله بمحض اختراعنا
ونميز بين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية
ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك
لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر
وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج فتعين ان
يكون المحل المدرك لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلاً لذلك فتعين الآلة
الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات

مبحث القوى

التي هي معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة
الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة والتالي
واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك
الذي بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة
كادراك النفس فانها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم
صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور هويتها فلا حاجة فيها
الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها هي الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئي
او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك الحيوانات
العجم والنبات وقوى اخرى اخص يحصل بها الادراك الجزئي
وهي قوى يشارك بها الحيوانات العجم دون النبات وهي الحواس
الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل
بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها
تختص بالانسان وهي قوة يحصل بها الادراك الكلي اما القوى
التي يشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة
اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة
لاجل النوع وهي المولدة وهذه القوى الثلثة تسمى نباتية
لاختصاص النبات بها لا لانحصار قوتها فيها وتسمى
طبيعية ايضا اما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة
المغتذي ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل

جوهر

جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة
من الفعل شبيه بالعضو وقد تختل به كما يقع في علة تسمى طوريقيا
وهو عدم الغذاء واما الثاني الالزاق وقد تختل به كما في الاستسقاء
اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه
وقد تختل به كما في البرص والبهق فان البدل والالزاق
موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة
لا بد وان يكون بقوى ثلث لكن القوة الغاذية هي مجموعها
او قوة اخرى هي تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هي مجموع تلك
الثلثة والقوة التي يصدر منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية
وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها
اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء وتختلف بالنوع
اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه
لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهي تدخل الغذاء بين
اجزاء المغتذي بحيث يزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم
والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين
النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة في الاعضاء المتولدة
من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقيل السمن
لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا
وبقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية
بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجدتها

اعتبارية كما في الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث قوى
احديها ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها في
الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيها ما يهيئ كل
جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان
يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه
مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى
لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى
الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغير فيهما فخصت
هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن
المولود وفعل هذه القوة انما يكون بحال كون هذا المني في الرحم لصادق
ذلك على فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة
تلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه
سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء
البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يكون تكونه من جسم رطب
ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة عاملة منضجة
محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة ويعينها على ذلك
الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلو لا ان الغذاء
يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما
بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان
استحال بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوة من شانها
ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن لتخلف بذلك بدل
ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما المولدة فلما ثبت هذا من ان

الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد ممكن
وجوده فوجب ان يكون للنفس قوة يفصل من المادة التي
يحصلها الغاذية ما يعد مادة لشخص آخر ولما كانت المادة
المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس
ذات قوة تضيف من المادة التي يحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى
المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية
قوى اربع هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود
الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين
فيه بذاتهما لكنهما لما لم يمكن الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع
فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت تلك الاربع خوادم
لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا بالذات بل لتتميم فعل تينك
القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم يقل تخدم للغاذية والنامية
لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بلا التزام الاحتياج
الى الجاذبة فظاهر لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء
لانه لا يخلو اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان
يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان المتكيس اذا اشتد حاجته الى الغذاء يجذب
من فمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادته امساكه في فمه وايضا
فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك الا لجذب
المعدة للذيذ الى قعرها وايضا الرحم ان كانت خالية عن الفضول

بعينة العهد بالجماع بجنس الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب
الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد
من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم
رطب سيال لا يحتمل ان يثبت بنفسه زمانا فلا بد من قاسر يقسره
على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض الاعضاء
معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان
حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن
ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل
من جهة السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يمكن ان
يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل
عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون
لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك بعد فعل
القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك القوة هي الهاضمة و
مراتب الهضم اربع اوليها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما لمخالطة المشروب فذلك في
اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء
ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا يفعل المطبوخ المدقوقة المخلوطة باللعاب
وثانيتها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطافته
العروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتضاعفة
المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس

ينهضم

فينهضم هناك انهضاما ثانيا فتخلع صورته النوعية الغذائية
ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا
وثالثتها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم
الطالع من حدبة الكبد ورابعتها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما
يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء
يصير بتمامه جزءا من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما
يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن ويفسد
فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حالة
التبرز والقيء واراقة البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض
الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة
والنمو مغاير للسمن لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو
بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ
والذبول مقابل النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لا محالة
صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا
والغزالي بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال
المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة
بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس
مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها
بحسب استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في

الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما تستعد لصورة ذلك العضو
لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من
الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان
المختلفة وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام و
عجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما علم في علم
التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها ها
اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة
بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير
هذا كلامهم في القوى النباتية واقول الاعتراض عليه بعد ما قيل من
ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم
الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان
الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان
يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر من
الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن
قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قواعد علم الكلام وامثال ذلك
انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه الاول
انا لا نسلم ان الغاذية قوى ثلث قوله فعلها انما يتم بافعال جزئية
ثلثة قلنا ان نقول لكن تحصيل جوهر البدل وهو لازم والخلط انما هو
فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية
ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر منها

الاول

التنبيه الثاني اما الاثم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كالجالينوس
وابي سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء لا الآخرين
لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ
فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا احالت
جاذبة عضو شيئا الى الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو
فللدم صورة نوعية فاذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه
تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة
العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ
استعداد المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ
استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى
حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث فيها
الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة
على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والحالة
الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز حصول
الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات
واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى
اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب
مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها
استحالة في الصورة النوعية كما ذكرنا انفا والاجاد

اي شرع ١٢

في ج

ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فلم لا يجوز
ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها
فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية
كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية ثم للحيوان يكون هناك قوة
واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء
ما يزيد على مقدار المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو
الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل
منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين
ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في
سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي
في الانحطاط الظاهر الذي هو ملجئه الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان
المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الاولى التي في الانثيين فانها
فانها تفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يحتاج في الثدي
قوة اخرى فليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة
غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة
الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة
تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه
صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم
ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه ابقراط
وشيعته لان المني يجتمع من كل البدن فيحصل عن اللحم جزء شبيه

ومن

اتت عليه برهة من الدهر وبرهة
اي مدة طويلة من الزمان صح

سنام

معوا او لاد دورس

ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهو في
الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف باختلاف الاعضاء
المنفصلة هي منها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة
ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية
دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب
ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان
ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة
والمصورة وغيرهما قوى للنفس النباتية والآت لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل
ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير ان تستعمل اياها وهو باطل
فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس
الناطقة للام او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة
بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص في شرح
للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة
المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان
المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ

المولود

للمولود واما لو جعلت من قوى
النفس الناطقة صح

المادة الافعال النباتية تجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة
فينميها وتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدراً
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ويصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل

بحث الحواس الظاهرة

واما قوة الادراك الجزئي فتنقسم الى الحس وهي قوة منبثة في البدن
كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند الملامسة بحكم الاستقراء
قال الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس
كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك
حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى
هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان تكون قبل
الطلائع التي تدل على امور يتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او
مضرة خارجة عن الفساد الخ وقيل ان كان دالا على الشيء الذي
به يستبقي الحيوة من المطعومات فلا يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لا لاسناد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار ويتبقى
منها بعين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد لشدة الاحتياج
اليه كان بعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى بما يلاقيها من
الفضلات اللذاعة فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية

عصباني لما فيه الخ وكالرية فانها دائمة فتتالم باصطكاك بعضها
ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو
احست لتالمت بالضغط والمزاحمة بما يرد عليها من المصاكات
واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة
ولولا ذلك حيوة لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس
بالطبع والعقل بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون
وجود هذا الفلك الممتنع عليها الكون والفساد معطلا ورد
بان ذلك انما يرد لو ارتضينا ان ما في الفلكيات فيجوز ان يجعل
لغرض اخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك واجيب
بمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه
البعض من وجود اللامسة من العنصريات بناء على ان الارض
يهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على
شعورهما بالملائم والمنافر فهي غاية الضعف وفي تعدده
ووحدته نظر واما ذهب الجمهور على ان اللامسة
قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان
اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات
ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين
ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه
في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها
اكثر من واحد وههنا الملموسات مختلفة الاجناس
متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة يحكم بالتضاد

بينهما فاثبتوا لكل ضدين متفاوتة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة
والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة
والملاسة والحاكمة بين الصلابة واللين ومنهم من نفى الحاكمة
بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها
آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون هناك في الآلات انقسام
غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ورد عليهم ان المدرك
بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد
فانه من المعاني المدركة بالعقل او بالوهم واذا جاز ادراك قوة
واحدة للضدين فلتجز ان تدرك منها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر
عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر لا يوجب تعددها
ومنه الذوق ويتوقف الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية
عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ يتمكن به على
على جذب الملائم ودفع المنافي من المطعومات كما ان اللمس يتمكن
به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى
الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم
كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي بالحرارة بل لا بد من توسط
الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة ويشترط
ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل

عن

بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض
اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء
المأكولة والمشروبة المشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم
العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان يخالطها اجزاء لطيفة
من ذي الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة
فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهل
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف
نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة تغوص وحدها فتكون المحسوس كيفيتها
وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس
بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا
بالتسخين ولها انه ذوقي فيجتمع على النفس اثران يتبينان معا كانهما
واحد بلا تمييز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي
ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف
بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من
ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية تصل الى الشامة وقيل ينفعل
ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتبخر وانفصال
ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة
الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر و

انفصال الاجزاء لما امكن ذلك وللثالث بان المسك قد يذهب
الى مسافة بعيدة جدا ويحرق وينفى بالكلية مع ان ملخته
في الهواء ان منقمة طاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم
يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت
الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان
البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والاثار
بتكذبكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك
من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية
ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل
رطوباتها قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول
الاجزاء اللطيفة المنفصلة من ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا
لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي
الرائحة اليها سبب له وتمسك آخرون بان النار مع شدة
احالتها لما يجاورها لا يتحلل الا اجسام قريبة منها فكيف يتحلل
الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم من كتاب
الاول من ان الرخمة قد تنزلت من مسافة بعيدة مثل مائتي
فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة بين اليونانيين مع
امتناع ان يبلغ استحالة الهواء على تلك المسافة ويمتنع ايضا
ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تساوي مائتي فرسخ ورد بانه
مجرد استبعاد ولا دليل على امتناعه سلمناه لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافة البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب الرياح

القوية

القوية على انه يجوز ان يكون ادراكها بالتكيف بالباصرة حين هي محلقة
في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط
المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموج الحاصل من قرع اي امساس
عنيف او قلع اي تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع
فلان القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها
القارع الى جنبتيها ثم في الامرين جميعا يلزم لمباعدة الهواء ان
ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف
القطن لعدم مقاومته الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى
السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول
الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف
بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ
السامعة ثم واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول الهواء
الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال
سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني انا اذا رأينا انسانا
من البعيد ضرب الفاس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت
الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن

واما القلع فلان القالع يموج الى ان ينفلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها

بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف

على المنارة فمن كان منه في جهة يهب الريح اليها يسمع صوته
وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان
قريبا واعترض العلام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
اذ محصولها انه ان وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير
بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة
يفيد اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل الحكمية التي تشبث
فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها مفيدة
يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود
لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل
وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف
الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب
لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا
لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها
السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع
كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع
الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية
ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تأدى الى الجدار
وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذي صار لاجله

الهواء

الهواء حاملا للصوت المخصوص بل يخرج عن المنافذ فيجب
ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الوجه الاول
بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود
فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ
وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة لكن الواصل
الى السامع الواحد يجب ان يكون واحدا ولو فرض تعدد
الوصول اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا وعن الثالث
بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية التي هي الصوت
المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فتامل قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
اراد به كيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد انه يتشكل
بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا
بتشكله على حاله ومنها البصر وهو قوة مودعة في
ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا ويتياسر النابت
منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى
فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
يسمى مجمع النور فاذا علمت هاتان العصبتان مجوفتين

المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التي هي الصوت

الرؤية للاحتياج الى كثرة الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة
ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا
يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف
ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك
بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة
الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون
مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون تعلق
تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي
ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية
فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور
واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء مشروطة برؤية
اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء
المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان
احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية
الاولى لا يتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه

وقبحه

وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء
مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند
الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع بنا الى ما في الحدقة
والغاية بقوله قيدنا الا انه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بما في الحدقة اذ لا جارحة هناك
ويجب حصوله مع شرائطها زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة
الى ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب
حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم
باطل قطعا ورده بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في
نفسه فلا نسلم بطلان ذلك وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث
لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم
لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال
ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن
هذا التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة
لا على حال اخرى فوقه كما في الآخرة واما شرائط الرؤية فمنها
ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية
الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات المحاذية للرائي
وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط

وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى
شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي
العظيم المقابل قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقابل من ذلك البعد
وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط
فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط
وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر
وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف
المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون
او المضيء اذ يدل على فساده الزجاج الملون للحجب ما وراءه عن الابصار
وايضا يلزم ان لا تحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به
هذا القائل لا لون له ولا ضوء فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره
ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون
المرئي كثيفا مانعا للشعاع من النفوذ فيه لانه على هذا يجب ان لا يكون
الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ
فيه مع ان التجربة تشهد بخلافه لانا نسلم ان بعض الاجسام لطيف في الغاية
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى كالسموات اصلا وكما في الاثير والهواء
الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة
واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته
لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من
ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية

كون الشي

كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح
والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا لوجب ان يكون
الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته
كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك
وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان
اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة
ثلاثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط
الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة
ففيه ان هذا الاخير يغني عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي
وفي بعض النسخ بغير عشرة وتحقيق ... فرض الاشتراط
بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول
مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج شعاع من العين على
هيئة مخروط راسه عند مركز العالم البصر وقاعدته عند سطح
المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط
مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة
اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فما
ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي
في غاية الدقة في سطح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان
الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على

سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة
مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو
المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة
توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع
في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي
العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
ثم الى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى
ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان
انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء
وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو
في البصر ويصير بذلك آلة للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين
البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو
لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه
فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ
من الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم
المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى
موضعه للتعيين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا
وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع
عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من [illegible] من عين
البقة جسم فوق الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا

طبق

طبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله و
هكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست
طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث
لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة
طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها
انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح
ووصوله الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى
ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا
يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان
يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه
باطل قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك
الوجوه بتأويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا
ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط رأسه عند مركز
البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع
عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس
بخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان
اذا نظر الى قرص الشمس وحدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه
فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى
الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يره ذلك اللون

خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة
وبقائها زمانا ما وردّ بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة ولو
لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بيّن ولا ارتسام في الخيال لبس التخيل دون
المشاهدة ولا شك ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب
ان يقال في الرد ان صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس المشترك
كما سيأتي في اثبات الحس المشترك اقول والحق انهم ان ارادوا بانطباع
صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في قوى
الحاسة امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان
يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات
فان صور المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة
الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فلا دليل لهم لا يساعدهم
على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي فربما يعظم كما يرى
كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد
البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان
صورة المرئي منطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته
سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما يبعد المرئي وتصغر
بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولا شك ان
النبح المرتسم في الاصغر اصغر من النبح المرتسم في الاكبر فلا جرم

يرى



يرى المرئي اصغر ونظر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب
ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا
للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط
كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده
كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او العرفية نظرا للقائلين
بخروج الشعاع تدعوت ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر
زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان البصر في ادراكه اسوة
بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس
فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان
يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين
فهموا من قول القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في
الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فرد عليهم انه يلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة اذ لا ينطبع بالناظرة ما
هو اكبر منه معنى انه لا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه
على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين
لما ادركنا بعد الشيء عنا فان البصر اذا حيث هو فالصواب ان نقول
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت
النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب
من هو فبهذه فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة وفي كلام المذهب
الثالث فلذا قالوا في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الذي في عين

السماء ل ٣

بل البقة يستحيل ان يتوى على الحالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور
او الانسان او الفيل ان كان لطه نوتذ او زالهما احالة كيفية
من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن
هذا جليا عند العقل فلا جلى عنده وايضا لو توقف الابصار على الحالة
المشف المتوسط الحالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار اصلا لان
تلك الكيفية ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت
اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون
لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من
الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض
العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما ان لا يحصل تلك
الحالة لكل تلك الاسباب وهو مجمع لاستحالة تعليل الحكم الواحد
الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل لشيء منها فيلزم ان لا يحصل
الابصار ولقائل ان يقول هنا ان تلك الحالة تحصل لجميع
العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص
وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة
لامر فايها كانت سابقة على ما سواه من تلك الامور سواء كان
واحدا او اكثر يكون هي العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد
من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها
لا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه متعذر في ذلك الواحد
وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل

واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا
على ما سواه من الاعدام ولا يلزم حين العدام عند اجتماع العلل الناقصة
اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ يكون مجموعها لا واحدا
منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فكذا
اجتماع العيون هنا ان انتهى الى تلك الحالة تحصل لجميعها ويكون
علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل
المستقلة لانه اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف
المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك
الحالة من عين ذلك الناظر المتأخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل
وح يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولو جوزنا ان يحصل
رؤية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط
بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر
ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك تأثير غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك
ايضا وجه قد شهد كالامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على
صقيل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك
الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية
الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع الصقيل في مقابلة الرائي
انعكس شعاع بصره منه الى وجهه ولا شعور له بالانعكاس
فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة
وجهه منطبعة في المرآة واذا كان الوجه قريبا من المرآة

والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة
واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته
غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه
صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين
ويخدشه بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت
في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بتغير الرائي ثانيها ان
الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون
يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين لكنا نرى صورة القمر في
الماء يتنقل مكانها عن الماء مع انتقالنا ثالثها لو انطبعت صورة في المرآة
لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها الظاهر
كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة
المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن
يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق
واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان نرى لكثافة جرم
المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا اذا
رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال
لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول
بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص
بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية
ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل
زاوية الوصول لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك

ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح
الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء
اعظم من مقدار الصقيل وانما هي من آلات الابصار على ما مر آنفا
في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم
في الصغير ليس بممتنع انما الممتنع انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم
لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين
تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال
اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث
يصير سهماهما خطا واحدا الى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان
رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب
ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان
تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا الى
ان الحال انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا
لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء
واحدا فان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك
الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا
كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب

وجعلنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه
واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا
الى الابعد وجعلنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب
في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين
ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين لما امكن ان ترى في حالة
واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون
تركيب العصبتين مستقيما ومعوجا معا وانه محال اقول هذا
الدليل منقوض عليهم اذ يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد
[اى عند اصحاب الشعاع]
اثنين ما ذكرتم من تعدد الشبحين او تعدد موضع تعيينها لما امكن
ان ترى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم
ان يكون الشبحان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا
وانه محال والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع تداوره
في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم عليه ولا يتأخر وان كان التقدم
والتأخر جائزا عليه فحينئذ يلزم وقوع الحول في اكثر الاحوال لاكثر الناس
لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ
من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال
ومن هذه القوى اى المدركة للجزئيات الحس المشترك يسمى باليونانية
بنطاسيا اى لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس
الظاهرة بشهادة الاستقراء وما تقرر عنده انها اما مدركة او معينة
على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك

بالتصرف
بها فهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة
بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي الخيال واما ان يحفظ المعاني
وهي الحافظة فهي خمس ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه
احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم
بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما
عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانها لا يرتسم
فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير
نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس
الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من
طرق الحواس فهي كحوض ينصب فيه انهار فهذه القوة يؤدي مدركاتها
اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات و
المذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس
المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات
واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى
القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون
بارتسامها بالذات فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون
بارتسام بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون ثم
بارتسامها في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير
حاجة
هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
يجتمع
ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي
معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس

المشترك كما توهمه جماعة لتم ما ذكره اذ ليس في الحواس الظاهرة
ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد
لها من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها
قريبا بينها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما و
والشعلة الجوالة خطا مستديرا وما ذلك الا لان قوة غير البصر
يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام
في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام
في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة
ارتسام الاول او سرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثانيهما ان المبرسم
اي ذو البرسام المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه
الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل
المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة
عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة
مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما
كان ادراكهما كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند المدرك
دل ذلك ايضا على انه لا ابصار انما هو بالحس المشترك ولما
كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم تتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو
الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم

وثانيهما

فانه

فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل
حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في الحس
المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها
من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج
ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصور المنتقشة فيه من الخارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى
هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي ولرؤية المبرسم
ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة الخيال وهي باينة مغايرة للحس
المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان
لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا لها فلانهما مختلفان
فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لان قوة من الجسم الواحد لا يكون
مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا
الشيء ثم غاب عنا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع
والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول
ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميت بقبول الصور
العقلية وتصرف في البدن فبطل الحكم ان الواحد لا يكون مبدأ لاثرين
واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون
قبوله لاجل المادة وحفظه للقوة الخيالية كالارض يقبل الشكل
بمادتها وتحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان

بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة من انواع الاحساسات وبان النفس
مصحح

مبدائية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات
اعني طرق التادية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس و
وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اجيب بان هذا الجواب يدفع اصل
الاستدلال بالجواز اي يجوز ان لا يكون لا قوة لها القبول والحفظ بحسب
اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من
قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع
الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد دليل آخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد
تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد
تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول
فلولا انها مخزونة في قوة اخرى سوى الحس المشترك غير جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا
يكون محفوظا الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق
فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس
في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان
تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي
بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد
بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة هي الحس
المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني

الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي
تدركها الشاة من الذئب فيهرب عنه والمحبة الجزئية
التي يدركها السخلة من امها فيميل اليها فان هذه المعاني
لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة
اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس
المشترك لانه لا يدرك الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة
وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع
ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى
الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة
لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور
والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها ولا
يلزم لو تحصل الصورة والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا
قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه
تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور
والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور
المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها
بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في تركيب صاحب هذا
اللون المخصوص لهذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما

گل به بستان دوش درخوشی لباسی خفته بود
بوی اینی هی اضافة ملک وصف

بوی نسیم از کوی جانان دوست خرم در گلستان
کم فعل کیف انفعال

فی ترکیبه الصور العلاقة له هذه النفرة وترکیب الصور المعنى
کما فی قولک صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصیل الصورة
عن الصورة کما فی قولک هذا اللون لیس لهذا الطعم وقس علی هذا وقد
یقع ترکیب الصورة بالصورة کما فی تخیل انسان ذی جناحین
وتفصیل الصورة عن الصورة کما فی تخیل انسان بلا راس و
ترکیب المعنی بالصورة کما فی توهم صداقة جزئیة لزید وهذه
القوة تستعملها العقل فی مدرکاتها بضم بعضها الی بعض و
فصله عنه وح یسمی مفکرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثانی فهو کمنفذ فیما بینهما منزرد
علی شکل الدودة ومحل الحس المشترک هو مقدم البطن الاول
ومحل الخیال مؤخره والمتخیلة فی مقدم الدودة والوهم فی مؤخرها
والحافظة فی مقدم البطن الاخیر ولیس فی مؤخره شیء من
هذه القوی اذ لا حاس هناک من الحواس فیکثر
مصادماته المؤدیة الی الاختلال الفصل الخامس فی
الاعراض ویحصر اجناسها العالیة فی تسعة
اختلفوا فی ان الاجناس العالیة للاعراض کم هی فذهب
ارسطو ومن تابعه الی انها تسعة واختاره المص وذهب
طائفة اخری الی انها ثلثة الکم والکیف والنسبة وهی شاملة
للسبعة التی جعل ارسطو واتباعه کل واحد منها جنسا وذهب
طائفة اخری الی انها اربعة الحرکة والاضافة والکم والکیف
وانما ارجعنا الضمیر المستتر فی قوله ویحصر الی مثله مضاف

موصوف بصفة مخصوصة لانه لو کان راجعا الی الاعراض
علی ما هو الظاهر من العبارة لکان الحکم بالانحصار مقتضیا بالنظر
والوجدان عند القائل بوجودهما فی الخارج فان قیل هما علی
تقدیر وجودهما فی الخارج داخلتان فی الکیف فلا انتقاض
بهما قلنا المشهور فی تعریف الکیف کما سیاتی اعتبار قید
یخرجهما عنه وح لا انتقاض لهما انکونهما نوعین حقیقیین
فلا یکونان من الاجناس فضلا عن ان یکون من الاجناس
العالیة وبیان انحصار الاجناس العالیة للاعراض فی التسعة
یتوقف علی کون هذه التسعة اجناسا وعلی کونها غیر مندرجة
تحت جنس وعلی کونها شاملة للاجناس تحتها وعلی انه لا جنس
عالیا غیرها ثم کونها اجناسا یتوقف علی ان اطلاقها علی ما
تحتها لیس بالاشتراک اللفظی اذ لا یکون هناک ح معنی مشترک
حتی یتصور کونه جنسا ولا علی سبیل التشکیک لان المقول بالتشکیک
لا یکون ذاتیا لما تحته فلا یکون جنسا له بل اطلاقها علی ما تحتها
ولیس مع ذلک ایضا من قبیل اطلاق اللوازم المقولة علی ما تحتها
بالسویة بل من اطلاق الذاتیات علی ما تحتها ومع ذلک لا بد
ان لا یکون تمام ماهیات ما تحتها من الجزئیات بل یکون تماما
للمشترک بین ماهیاتها المتخالفة الحقیقیة حتی یتحقق کونها
اجناسا وعلی المناقشة فی کل واحد من الامور المذکورة
وکذا یناقش فی کونها غیر مندرجة تحت جنس لجواز ان
یکون اثنان منها او اکثر مندرجة فی جنس شامل لها او ما کونها

موصوف

شاملة لاجناس تحتها فتلك يمنع لجواز كون ما تحت بعضها
انواعا حقيقية واجاب بان المراد ههنا من كونها عالية انه لا جنس
فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مندرجة واما ان الجنس عاليا
غيرها فلا يحتج عليه بل غاية علم الوجدان قال الامام وهذه الاشياء
التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذا العشر مما لا سبيل
الى تحقيقها وما يتحقق بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة
لذاته فالكم والا فان لم يقبل النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى
امر خارج عنه فان كان عرضا فاما كم ينطبق عليه او ما يشتمل
بانتقاله فالملك او لا فالاين وما النسبة فالمضاف والكيف النسبة
الموضوع — كالابوة بالنسبة الى البنوة
الى اما بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره
كالتسخين بالنسبة الى تسخين الماء
فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يتحقق النسبة اليه الا لعارض
فينتقل الى النسبة الى العرض ويتلخص فيما ذكرنا منه ضبط سهل الحفظ
الاستقراء وتقلل الانتشار الاول الكم يريد ان يذكر المباحث
المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع مبتدئا بالكمية لانها
اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي اما انها اعم
وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور
المقارنة للكيفية اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات
العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها
فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا ينافي
كونها معروضة لكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صورة

يقتضي

مع

الاشياء فيها وتحقيقه ان العدد يعرض لجميع المقولات حتى
لنفسه والكيفية لا تعرض لنفسها واما انها اصح وجودا من الباقي
فلان الباقية اعراض نسبية لا تتقرر لها في ذوات موضوعاتها
المقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذات موضوعها
مع قطع النظر عن غيرها متصلة قار كجسم وخط وغير قار كالزمان
ومنفصل كالعدد وقد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته
القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى
كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل و
الا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما يكون نسبته
الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط
فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للاخر
فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص
بالنسبة الى الجزء الاخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط الى
جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والان بالنسبة الى
جزئي الزمان والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع
لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا انضم
الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا
ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المقسوم
فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما
الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا

وخط م

الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا
يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور
فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر
مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة
مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات
اى مجتمع الاجزاء فى الوجود او غير قار الذات الثانى الزمان
والاول المقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث
اعنى الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمى وان قبل فى
الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها الا فى جهة فهو الخط
والكم المنفصل هو العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها
اى للكم خواص تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة
وقبول عدم المساواة يعنى انه اذا نسب الى كم آخر فاما ان
يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها
فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها
شيئا آخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه
ذلك ومنها قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام
والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شيء غير شيء وقد تطلق

على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث
له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا
المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار
ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة لقبول
القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
فى نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولا تبقى معه ومنها امكان
وجود العاد فيه اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد موجود فى جميع الاعداد
وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة
كما فى الكم المتصل فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد
لان التضعيف فى المقدار تضعيف فى العدد والعدد عاده
الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما
عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة
احدهما فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة لجميع انواعه
من الاعداد والمقادير يعرض لها اولا وبالذات ولما عداها بتوسطها
ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا
هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى
تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق
فى الكمية فيكون تعريفه بها دوريا وذكر فى المباحث المشرقية انه
يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم

لانياله الحس منفردا بل انما ينا له مع المتكمم ثم انه لما اخذ
ثم ان العقل يجتهد فی تمييز احدهما بعينه عن الآخر فلهذا
يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس مستغن عن
التعريف ولما كان اخذه فی تعريفه لايقتضی توقف معرفته
عليه وللخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب
المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض
الفضلاء بان الامام قد صرح فی كتبه بان القسمة الانفكاكية
يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال واری انه قد بنی ذلك
علی ان قبول الشیء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله
بالفعل ولا شك ان الانقسام فی الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعنی امكان فرض شیء
دون شیء فلا خفاء فی شموله المتصل والمنفصل ولذا قال
الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل
الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لايخفی ان محصل
كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل فی
الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل فی الكم المتصل
وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعنی الانفكاكية والفرضية
ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلعدم عين مرة انها لا
يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوی نسبتها
الی الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشیء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شیء غير شیء فهذا المعنی حاصل لهما

غيرك

القائل

بالفعل

بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشیء بحيث يمكن
ان يفرض فلا شك ان هذا المعنی حاصل لهما بالفعل وهو ذاتی
وعرضی ای الكم ينقسم الی الكم بالذات والی الكم بالعرض فالكم
بالذات هو الذی علم من المقولات ای العدد والمقادير
الثلاثة والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم الذاتی
مصحح لاجرائه اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه
محل للمقدار والعدد او حال فی الكم بالذات كالشكل او حال
فی محله كاللون الحال فی الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا
وراء هذه التعلقات مصحح لاجراء اوصافه عليه كما يقال هذه متناهية
او غير متناهية باعتبار اثرها اما فی الشدة او المدة او العدة
وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
لانطباقه علی الحركة المنطبقة علی المسافة التی كم متصل بالذات
ويعرض الكم المنفصل للكم المتصل الذاتی والكم المتصل العرضی
لان العدد يعرض لجميع الاشياء والی هذا المعنی اشار بقوله ويعرض
ثانی القسمين فيهما لاولهما ای يعرض المنفصل الذی هو ثانی
القسمين فی تقسيمنا الكم الی المتصل والمنفصل للكم المتصل الذی
هو اول القسمين فيهما ای فی الذاتی والعرضی متوقع فيهما من تتمة
اولهما والضمير فی قوله فيهما راجع الی الذاتی والعرضی والضمير فی
قوله لاولهما راجع الی القسمين اللذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض
الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما فی قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل
بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فی ذلك للتغاير بين العارض والمعروض

لكليهما بالقوة لام

بهيئة

القوة م

هی ع

الذاتی ع

العدد م

الكم المنفصل م

ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على
عدم الضدية لما بيّن الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواص
الاضافية وعدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول
منافي الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اى على ان الكم
لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم دلالة على ذلك
اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم بعض انواعه عارض
للبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء
للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان
شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان
التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف فاذا كان
التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون لنوعين من العدد موضوع واحد
فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين
من المقدار فان للموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي و
للسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين نوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا
متباعدين يوجد عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا
كل من المقدارين هكذا ذكروا اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين
لا يكون عارضا للآخر ولا متوقف على ما سبق ولا ان الضدين
يجب ان يتواردا على موضوع واحد اى ايضا قد سبق ان الاعداد
انما تتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها وايضا استدلاله بعروض

للمتصل بعض انواع الكم لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او بين
سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
نوع تحته انواع لا يعرض بعضها لبعض وايضا قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط
السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما
يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح وبين الخط والجسم و
بين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها لجواز ان
يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر
الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل و
التكاثف الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا
قريبا للخط اى يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور
للكرة فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة
والكثرة ومقابليهما اى النقصان والقلة دون الشدة ومقابلها
اى الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان
اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح
والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف
بالكثرة والقلة فيقال هذا العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما
وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل
بحسب تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة

هو حج

المتصل حج

وكذا الكم المنفصل بعض انواعه متقوم للبعض وحصول التقوم بين الامرين مناف للضدية بينهما حج

منها

بعض

الخطوط والضعف فلا يتحقق هذا الحد اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما
يتحقق هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا
وانواع الكم المتصل الثلاثة اى الخط والسطح والجسم التعليمى انما تكون
تعليمية وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شئ وهو ان يتصور
المقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شئ من المواد
واحوالها واذا تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد فى الجهات الثلث
من غير ان يلتفت الى شئ من المواد واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا فيلزم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان
الدال على تناهى الابعاد فى الخارج يدل على تناهيها فى الذهن
لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا فى آلة جسمانية يجب تناهيها
فيجب تناهى ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة فى تناهى الابعاد
جارية فى الامتداد الشخصى المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق
لانه اذا امتنع تصور المقدار الذى لا يتناهى امتنع الحكم عليه
بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصى غير متناه
لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلى فالممتنع لا المتخيل كذا قيل هو المتخيل
اقول فيه نظر لان مساواة الصورة لذى الصورة فى المقدار
ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات
ومع لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل غير متناه وصورته الحالة
فى القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات
الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا

تخيلناه

تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا
تعليميا وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان
العلوم التعليمية اعنى الرياضية يبحث عن هذه الانواع الماخوذة
على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال
الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها فى التعليم ورياضة النفوس
تانيسا لها باليقينيات وتبعيدا عن الغلط فانها علوم متسقة
منتظمة قال [illegible] منها وان كانت تختلف بنوع ما من
الاعتبارات اى هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع من الاعتبار
فان الجسم التعليمى كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شئ على ما عرفت
يمكن ان يوخذ بشرط لا شئ ايضا بخلاف السطح والخط فانهما
يمكن ان يوخذا لا بشرط شئ ولا يمكن ان يوخذا بشرط لا شئ
فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى الجهات مجردا عما عداه ولا
يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقى بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد فى جهة
واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضى والعمقى مثلا لا يمكن ان
يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا
جدا فى الطول بل فى العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما
صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتد فى جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضى بل
وعمقى ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا
يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد فى جهتى الطول و

فان طال عمري يجمع الله بيننا وارجو من الله الوصول اليكم نتحلت عني والفؤاد لديكم
وان مت شوقا فالسلام عليكم

العرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لابد ان يتخيل له عمق ما
وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير حجما لا سطحا فهذه
الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا فشهد بذلك كله
الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع
الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه
وهذا القائل ايضا مصرح بذلك وتخلف الجوهرية عما يقال في
جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقاره
التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى
عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط
والزمان اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما
في الجميع اولا ودلائل خاصة كل واحد منها مختص بنوع منها
ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف
عما يقال في جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط
والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا
لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب
ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي مما لا
يقوم عليه برهان ولعل ما ذكره في تعريفات هذه الامور
ما يتخلف معنى الجوهرية عنه فان لا يكون من قبيل الخواص التي
لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية
المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها

على نسق تلك الاشكال فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص
ممتد في الجهات الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في
داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا
كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت
يتفاوت مقاديرها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة
باقية بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرأ عليها انفصال
فذلك المتبدل ليس معدوما تعلقا ولا متعلقا بطبيعة الشمعة عن
الشكل بل باعتبارها موجود ليس بجوهر والا لكان جزء لها فتبدل
شخصيتها بتبدله ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فهو عرض
سار فيها في جميعه جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده
وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم بالشمعة
واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة
واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بطبيعة الشمعة فقط بل
باعراضها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطح والاشكال والحاصل
ان الابعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف
في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم
التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين
مساحتها والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن
المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال
ثم اعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى فان من قال
بتركب الجسم منه لا يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال

الجزء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال
انهما ايضا يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا
عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثني
عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين و
الخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما
الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة
التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته للشيء
مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير
متناه وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى برهان لا يكون
مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون
مقوما للجسم لان ما يثبت للشيء بسبب امر خارج عنه لا يكون مقوما له
لا يقال ثبوت الشيء ونفسه انما هي بعليته وعلة الجزء قد تكون
خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته
في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع
ما عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض
عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك
الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت
له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا على جوهرية النفس
الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها
متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات

الجسم

الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا
يكون جزءا للامر الموجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان
الجسم يوجد بلا خط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها
بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض
عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي
لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وقع فيه وقد
يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية اولى وتارة بانه لا
على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء
وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره
ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمقدار
يفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر الى العرض عرض واما الدليل
المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض
والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض
الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير نقول ويختلف الحق
الحق لم يعط عرضيته اشارة الى الدليل العام ومن لم والتبدل للجسم
ومن لم يعط عرضية الجسم التعليمي والخط والسطح والزمان والعدد اشارة
الى الدليل الخاص لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت
الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض يتعلق بالزمان
والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها

في تقومه

وفي كلامه

مع نوع من الاضافة

السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد
اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا والحق انها ليست باعدام
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا ينتفي
علينا انها ان اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها ليست باعدام للوجود
منها ان الاطراف ينتهي بها ما لو الاطراف اعني الجسم والجسم
ذو وضع لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا
يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام
قد يشار اليها بتبعية الهلاك اشيا الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى
الاعمى فلم لا يكون الاطراف كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في
احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك شيء يمتد في جهتين
وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك
شيء ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداد يوجد
هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان
الجسمين اللذين لا ينفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في
طلذا انه اذا تلاقيا بطرفيهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما
الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بعدم بل موجودا
منقسما في الطول والعرض وهو فقط دون العمق والا لزم اما تداخل
الجسمين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على
ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين
واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح
مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي

[في الهامش: ذوات اوضاع للامتناع ان ينتهي ذو وضع ... الاطراف]
[في الهامش: فقط]
[في الهامش: واحد]

يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات
والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين فلا
يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا
بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا التقيا عند
تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة بالاسر والا
انقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا التقيا
عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف
ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه
لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو
من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر
من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول لان السطح
يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل
الخطين من جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما
ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر
في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من
العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف
بالعظم والصغر بحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والخمس معروض
التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض
الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل فان التناهي وصف
الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هاهنا ولم يذكر

[في الهامش: اسم]
[في الهامش: حظ]
[في الهامش: حظ]
[في الهامش: خط]

مبحث الكيف

عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف وهي انما تعرض للكم
المتصل بسببه وهما اعتباريان لانه لو وصف بهما الامور التي لا تتناهى
في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ورسم بقيود عدمية
يحصل جملتها بالاجتماع لان طريق التعريف الاجناس العالية سوى
الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقرر
من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر للكيف بخاصة شاملة سوى
من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان
تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية
الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يتوقف لذاته قسمة ولا
نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا
عنها ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضا
اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا
الاقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فاذكره
رسم الكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع
مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات الاستعدادية والنفسانية والكيفيات المختصة با
لكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اثبته
بالترديد بين النفي والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما
ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما

محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني
اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او الكمال وهو الكيفية
النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية
ولم يثبت ذلك الكمال بغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا
جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غاية
انا لم نجده فالمآل الى الاستقراء فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما
ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان النفوس او الاجسام من حيث
انها ذوات الانفس او لا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية
النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا الاول هي الكيفية
المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول الكيفية الاستعدادية
الثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخص اعني الفعل هو الكيفية
المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد
ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بل انما الكيفيات المحسوسة لانها اظهر
الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات
لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج
الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة
العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من
حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم لتخصها

محسوس

او نوعها فان الحرارة ليست نوع الحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا
اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن
الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وتدريت هذا القسم بثبات
القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين
القسمين فنقص عن الاسم شيء واطلق الباقي عليه تنبيها على قصور فيه
وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال نعم جمع من
الاوائل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهي
تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي و
زعموا ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع
مثلثات يكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو فيحس منها
بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات يكون غليظة الاطراف
غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان
الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار فيكون شديدة النفوذ فيه
هو الحريف والجزء الذي يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول
في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض
والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من
اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد
والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى
اجرى عادته بان يخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام
في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات

بانه

من اجلى

من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث ولكن
المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال
ملموسة اي مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم
والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها ف
لما فرغنا الملموسة بما ذكرنا تعين نفي ما قيل من ان لا نم كون
الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة
من احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال
نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات
حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات فنقول لا
امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال معدا لان يحصل اثرا
اثراه ولالة اللمس اخرى فيحس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة
لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على تجويزها اجنبية بان
تلك الهيئات التي الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال لان
الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة و
الشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال في
الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية ورد هذا الجواب
بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم تجويز ان ثبوت كيفيات
في الاجسام الخارجية لا ثبوتها والوجه الثاني لابطال قول القدماء
هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم والروايح والحرارة و
اخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه
ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة

وجوده

فيهام

بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون
بين الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات
هي الاطراف فجاز ان يكون كيفيات هي الاوساط والجواب
عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك
الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اليس بشيء لان
ذلك انما يدل على تغاير جنسي الكيفية والشكل وهو غير مفيد
ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لا اختلافهما
بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات و
بالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال
اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال
ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول
واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه
الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في
الوجه الثاني لا يقال هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج
لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج
وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد يحصل بدون
المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة
فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام يغاير الخاص
واما المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج
الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار والبارد مثلا التي تستحفظ

بالقياس الى البرودة ح
بالقياس فتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من
جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فتنها اول المحسوسات
الملموسات هي اوائل المحسوسات لوجهين احدهما ان القوة
اللامسة تعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو
عن سائر الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقدة للشامة الذائقة
وكالخلد الفاقد لحاسة البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان
باعتدال مزاج فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة
اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في
اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر
المشاعر فليس في هذه المرتبة من الضرورة فجاز ان يخلو عنها الثاني
ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة و
الطعوم والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك
ان الابصار انما يتوقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفيات المبصرة والا اشتغلت الحاسة بكيفيته فلا
يدرك كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على
تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من
اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة فلا بد من خلو
تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لما يحصل الاحساس التام
بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف
بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم
في نفسه عن الرائحة لما ذكرنا وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم

يتوسطه

ال ص

بالكيفيات

يحمل الصوت اليه فلابد ان تكون في نفسه خاليا عن الصوت والا

يحمل كما ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط

حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفته كذلك

هذه الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها مدركة اولا

وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة

والبلة والجفاف والخفة والثقل يدرك بتوسطها وبهذا اعني

توسطها والبواقي منتهية اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموسات

ملموستان بلا توسط فقد اجاب عنه بانهما من الوضع عند بعضهم

فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات ان الحرارة والبرودة

من اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصها

لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامها قالوا من شان

الحرارة افادة الميل المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت

مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل

للخفة من الحرارة فان الهواء اسرع تحللا لذلك من الماء الذي

هو اسرع منه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى

الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا

لا يطيق وذلك بقدر الحرارة خفة تقوى على صعوده فيلزم من ذلك

تفريق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند

تفريق تلك المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء

بعد تفرقها يجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها يقتضي تحركها الى

اكنتها

امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة

الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن

طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها

كما ينسب الاجتماع الى معداتها فلهذا السبب قال ان الحرارة من

تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق

انما يعرضان في المركب الذي لا يكون بسائطه شديدة الالتيام

اما الذي يكون التيامه شديدا فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف

فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوى عمل الحرارة فيه

حدثت حركة دورية كما في الذهب لان النار اغلا التفرقة لان

التلازم بين بسائطه شديدة فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه

الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب

هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان

كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في

الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق و

النورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال

يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت

والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الطلب وعدم

حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على

للمانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما يكون عند

الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب

اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق

المختلفات انما هو فانها اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل
منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء
وتحرك بطبعه وتصاعد فيه الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق
بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون المجموع ذلك بخارا
فالحرارة مفرقة للمتشاكلات اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس
اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركب المختلف الاجزاء
اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها اما الحرارة
توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها
والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادتان
اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة
فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من
العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان
اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها
الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب
كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للرأس او قربها منها
وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في
بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع و
الهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كالخنائية البدن وافلاطون
يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية
المستفادة من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط بسائط

اجزاء العناصر وحصل منها مركب وكان ذلك الجزء الناري فيه
ذلك المركب طبخا اعتداليا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه
ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب معه نجا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب
الاعتدال والقوام اللذان يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء
الناري الذي شانه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها
تدفع البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك يدفع الحار الغريب
الوارد على المركب لان الحار الغريب اذا حاول تفريق المركب
فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ
والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة
ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون
الغريبة ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا
من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه لكانت الغريزية غريبة عنه وذلك ينفعل
فعل الغريزية غريبة والغريبة غريزية تفعل فعل الغريزية فذهب ارسطو الى ان هذه
الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة
انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما تفيض النفس والقوى على ما حكى
الشيخ عنه في حيوان الشفاء من ان فعال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة
النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي هو النار بل من جنس الحار
الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب الجرم
السماوي لانه ينبعث عنه يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها
حصل المركب نوع وحدة وبساطة بها تناسب البسائط السماوية فتفيض عليه مزاج

معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس
وفرق بين الحار السماوى والحار الاسطقسى فتلك الحرارة يتبعها الحيوة
التى لا يتبع الحرارة النارية فى واستدل ارسطو بان اثار الحرارة مباينة بالذات
لاثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار
وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثانى ان حرارة النار عنفها
تقوى على الفواكه حتى تقهرها واماتلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها
صادييع ادراكها فى البلاد الحارة على ادراكها فى البلاد البارحة الثالث
ان الاعشى يبصر فى ضوء الشمس ولا يبصر فى ضوء النار والحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات
فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من جنس الاولى دون
الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى
وافسدت افعال البدن واما تلك فمهما اشتدت كما فى الشبان ازدادت
الافعال الطبيعية جودة والغريزية تفارق البدن بمفارقة
النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان
بدن الميت بعد عدم ما كان يلمس ويدرك من الحرارة فى بشرته يتعفن
بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان فى وسط البرد والثلج لتلك الحرارة
التى عفنته فحققته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة حركة
الاجزاء النارية التى لم يتحكم امتزاجها بما امتزجت به من الاجزاء الرطبة
الى الانفصال فتحيل ما لاقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
فيتزيد بذلك وتستولى بحيث يفنى بها الرطوبة فتعلو غليانا لينفصل به لطيفها عن
كثيفها فتحلل الممتزج اما الى بساطة الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا

يستولى

يستولى عليها العفونة اما النقصان الرطوبة او الجودة الممتزج
فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التى كانت تمنعها فى مدة
الحيوة عن ان تستولى على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة
وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط بل موجودة فى النبات
ايضا لان بها لا تعفن العنبة فى شجرتها كما تعفن اذا قطعت منها
بل الطبخ فى النبات من فعل حرارة مثلها الا انها لا تظهر فى ملمسه
ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى
الاربعة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمعنى
واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع
اربعة والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة
الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التى لم تدرك باللمس وعلى الحار الغريزى
ايضا وهما ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول ليس
يدرك بحس اللمس وما قيل من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان
اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار فى الحقيقة مثل الكيفية المسماة
بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة
ففى غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة
كيفية تقتضى سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدها
سهولة التشكل والثانى سهولة الالتصاق والانفصال فبعضهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضى سهولة التشكل
بشكل الحاوى الغريب فاورد عليهم بانه يقتضى ان يكون النار ارطب

العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
فى النار التى يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك
واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى
اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقى والشفافية وكون
النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم لكنه لا يقتضى قبولها
للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا
انه يقتضى ان يكون الهواء ايضا بل ارطب من الماء وانه يبطل اتفاق
الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن
التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد اليابس استمساكا واجيب بان
الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من
العوام لكن بقى لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن
الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها فى الهواء ازيد مما فى الماء لكنها كما يرى ليست مفسرة
بها بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذ
فى الهواء ازيد مما فى الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن فى الهواء ازيد
مما فى الماء لم يكن السهولة فى الهواء ازيد مما فى الماء قلنا زيادة
الاثر كما يكون بحسب المقتضى يكون بحسب القابل ايضا وجرم
الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون
عرفوها باعتبار الوصف الثانى وقالوا كيفية تقتضى سهولة الالتصاق
الجسم بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون
ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو

قطعا

قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا لا اشد فان الماء الا انه
اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى
يلزم ان يكون ما هو اشد او ادوم فى الالتصاق ارطب ولا بدوام
الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق
فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل
اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر
فى الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل
من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى ان سلم انها وجودية
لا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء ارطب لا محالة
بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء حين كان ساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا
وكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده ولا يظنوا ان
الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها
بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية
محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل
الملموسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس
منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان
الرطوبة بالتفسير الثانى يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو
عدم البلة عما من شانه ان يكون مبتلا وهى مخصوصة بالماء لا توجد
فى الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيد تمسكا

انفصالا
بذلك
المعتدل
خلاء

انما هو في الرطبة بالمعنى المعنى وقد تطلق البلة والرطوبة
ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جاء على ظاهر جسم
آخر ويسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فاذا نفذ في اعماقه وافاده
لينا الاشتمى ح مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني
انها كيفية يقتضي صعوبة التشكل وقبول المانوي العق يبيها
وقوعها بين تان اللين والصلابة فان اللين كيفية يقتضي قبول
الغمز في الباطن ويكون الشيء بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون
قبول الغمز بسبب الرطوبة نحو ما تشكل بسبب اليبوسة و
الصلابة ما يقابلها فيكون ان من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قد ظن قوم ان منها من الكيفيات الملموسة
وليسا كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة
عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا
وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب
الوضع والثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسات
لان اللين يعمل الذي يغمز وذلك انما يتم بالحركة الاولى
الحركة الحاصلة في سطحه الثاني بحمل للكيفية المقارنة بعد
تلك الحركة الثالثة كما ثبت وحسن الحكم الا من
والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس
كذلك واما الثالثة فهو من باب القوة واللاقوة والصلب
فيه امور اربعة الاول عدم الانغماز فهو عدمي والثاني التشكل

الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة
المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة
والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على
مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة
باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على
جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة
الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق
العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة
الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض
ويرسب في الهواء الثاني كيفية تقتضي الجسم بها ان يتحرك بحيث اذا
قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافي
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة
الجسم بحيث اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر
في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار

والهواء اعظم من مسافة مكاني الارض والماء وذلك كلام يبرهن عليه
بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار الاول يقتضي ان يكون الامر
بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الارض والماء اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه ان فرض جزء مائي الماء
مماسا لفلك القمر ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء
فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة
الماء مماسا لمقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحرك الى ان يماس
محدبها مقعر الهواء فقد تحركت اجمع تلك المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا
وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان
يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض و
الماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم مقعرة
كرتي الماء والارض ثم خلي وطباعها تحرك الى ان يماس مقعرها
محدب كرة الماء فقد قطعت اجمع تلك المسافة فان كانت تلك
المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان
الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز و
المحيط والا لم يصح ويتقل(?) في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث
يماس مقعرها مقعر الفلك فانها تتحرك بطبعها الى ان يماس
محدبها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء
والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة

مقعرها — بها

مكاني

مكاني الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية
واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا لمقعر الفلك
او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة
الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا
بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء
فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما يتشاركان في
اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة
الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في
الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا و
الآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول ملاك هذا الجواب على
ان تحتي ثلثة عناصر اعظم من تحتي عنصرين بل تحتي عنصرين اعظم
من تحتي عنصر واحد لان تحتي الماء مشترك بين طرفي النسبة
في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقيل المضاف
ان تحتي الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة
المفروضة للخفة الاضافية وذلك مما يبرهن عليه بل يحتاج(?)
الى الوهم فان العناصر الاربعة متساوية واعني بالتحتي ما
بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط و
المركز في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب
الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة
الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطباعها
فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك

بالنسبة

وانت خبير بان

المضافة

المجوف

بقدر ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث
يكون مركز العالم على محيطها ثم نفرض انها خليت وطباعها فانها
تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر ثخن كرة
الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحرك في اكثر المسافة
المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الوهم في اكثر
المسافة التي بين المركز والمحيط ولا احتياج الى ما ارتكبه من ان
في كل عنصر من الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة
من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان
يقتضي امرين متضادين ولا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من
المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا
وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا
صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز عنه فيلزم حركة الثقيل من
المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا
وجد المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور
بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه
عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف

مطلقا

مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى
واكمل مما هو في المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف
ويأخذ المركز والمحيط عنه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكره في الثقيل
الاضافي بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عدم محدب
النار وخليا وطبعهما حتى كانا في المركز فكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكره
في الخفة الاضافية بالاعتبار الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عدم
المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون
الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل وعلى ما ذكرت لا يصح في
تعريف الثقل الاضافي نحو قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح في تفسير
الخفة الاضافية نحو قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد
يبلغ المركز وكذا الخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط
على ما ذكرت مكانهما الطبيعي ومقصدهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة
الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا بينا عدم بلوغ المركز والمحيط
باعتبار ان المركز والمحيط مرضا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين
وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في
امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل المضاف منها اعني الماء
قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الحركة المائية
انما يتصور بعد ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء
وذلك بان نفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض
مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان

يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع الكثير
المسافة التى بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعى الذى كان فيه وكذا الخفيف
المضاف اذا فرض انه خرج عن مكانه الطبيعى غاية الخروج وبعد عن
المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على
محدبه فاذا خلى وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة
النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ المحيط و
لكن يقطع الكثير المسافة التى بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه
الطبيعى الذى كان فيه والميل طبيعى وقسرى ونفسانى لما كان
الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذى
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه
وهو ينقسم الى ذاتى وعرضى لانه ان قام حقيقة بما هو وصف به فهو
ذاتى وان لم يقم به حقيقة بل بما جاوره فهو عرضى على قياس الحركة
الذاتية والعرضية والميل الذاتى ينقسم الى طبيعى وقسرى ونفسانى
لان حدوثه فى محله الحقيقى ان كان من تاثير امر خارج عن ذلك
المحل اى مباين له فى الوضع فهو قسرى كما فى السهم المرمى وان
كان حدوثه من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور
فهو نفسانى والا فطبيعى سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة
انما كميل الحجر المسكن فى الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات
الى التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعى ههنا ما يصدر عنه
الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
بالنفسانى ههنا الارادى ومنهم من يجعل النفسانى اعم منه ومن

احد قسمي الطبيعي اعنى ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات
الانفس من غيرها يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى
ميل النبات نفسانيا وبعض الطبيعة بما يصدر عنها الحركات على نهج
واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اى وهو
سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن
هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير بيان ذلك يعنى
ان الميل مما لا بد منه فى الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة
فى الشدة والضعف ونسبة المحرك الذى هو الطبيعة او القاسر
الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك
شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذى مراتب متفاوتة
فى الشدة والضعف ايضا لتعين بكل واحدة من هذه المراتب
صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما
قيدنا المحرك بالطبيعة والقاسر لان المحرك بالارادة جاز ان
يقتضى مرتبة معينة من الحركة بحسب الارادة المترتبة على اعتقاد
ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا
يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او
القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه
الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما
فان قيل يجوز ان يستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما
خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها او ما خارجة كرقة المعاوق
المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او

يتعين

اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند
(ويستقيد)

القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل
قيل ليس المقصود في اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك
في ان له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة
ونعلم بالضرورة انها تنفي تحت الحجر بل المقصود بيان الحكمة في توسيط
الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود
الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة
الكيفية فلا وان وجود الميل حال السكون لا كما ينافي كونها الة مقتضية
للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه
متضاد يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد
والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين فان الميلين
ان كان احدهما ذاتيا والآخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا
الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة المتحرك الى جهة حركة السفينة و
الى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين ان كانا الى جهة واحدة
كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا
لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما
الى جهة والآخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى
جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب
قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان
مختلفان يمنع كل منهما الآخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين
قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة
واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه اليهما معا

ممانعة م
مختلفتين ل
مختلفتين ل
مختلفتين ل
متحركا م

اقول

اقول لعل الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه و
ايضا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى
للذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظ في الحركة
الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد
المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي
ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين
احدهما الميل الهابط وهو الثقل والآخر الميل الصاعد وهو الخفة
واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية
والارادية هذا واقول الحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد
ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر
المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى
جهة السفل ايضا والا لم يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان
الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة لان هذا الاختلاف
لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي
في المسافة لاتحادها بالفرض فلا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض
انه لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة
معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة
سارية في الجسم بانقسامه ولذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه
آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى

منفصمة م

ومعت في الوسط لان تفعل فيها كل واحد منهما ميلا معاوقا لما يقتضيه
جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في
تلك الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يحدث يفعل
في المجذوب فعلا لم يتحقق وجود قوته مضايقا لفعل الآخر فاذن قد فعل فيه
كل بحيث لو خلي وطبعه عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومانعيهما
المانعيها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة
مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو او السفل وما
فعله الجاذب بان تبقى كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب بل هو لو له
ثبوته لتساوي ذو العائق وعدمه يريد انه يبين ان الجسم القابل
للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان طبيعيا او
نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة
القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العائق وحركة الجسم العديم العائق
والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان و
جسما آخر فيه ميل ومعاوقة ما يقطعها ويتبين انه يقطعها في زمان اطول
ونفرض جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل
المفروض اولا كنسبة زمان عديم الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون
في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فيتساوى حركتا
ذي عائق وغير ذي عائق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق
هذا المقام بالامن بما عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع
وعند آخرين يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لها

خطاه

منهما فعل غير المدافعة ولا تلك ان الذي فعله كل واحد منهما

جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها
يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت
متعددة ومنه الثقل والخفة يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد
وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل وآخرون منهم جعلوه مغايرا للميل
يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة
عن كثرة الاجزاء فعلى هذا ازداد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق
يعني الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد
الخفيف في جهة العلو ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير لان الاعتماد عرض
وكل عرض مفتقر الى محل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد
مفتقرا الى محل لا غير وهو متحد وولدنا يعني ان الاعتماد يوجد بحسب
دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قصدنا
ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط
وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه
بلا واسطة وقد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط
فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه
لذاته بشرط كالاصوات فانها يتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن
بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم
فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه
ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة بالبصر

العلو والى اعتماد مفارق وهو
ما يحصل الاعتماد من المذكورين مثل
اعتماد الثقيل في جهة العلو و
اعتماد الخفيف في جهة السفل

اي الحركة والسكون وغيرهما

يعني م

مطلقا سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوليا المبصرات
تلك الامور التي يدرك بالبصر مطلقا هي اللون والضوء والاطراف و
الحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق والاتصال والعدد والحركة
والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة
والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وجهنا امور راجعة الى ما ذكر
فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت
الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة
بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك والبكاء داخلان
فالحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل
مع السكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من
التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو
اللون والضوء هذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي على
من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد حققت فيما سبق معنى المبصر
اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من نفى
فزعم ان المحقق من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا
غير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون
مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان اما
طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء
الاضعف والضوء الاقوى والاول حقيقة تنبيه على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء

يقال فلان حسن البشر اي طلق الوجه

اي للون حقيقة م

اللون ـ

المضي

المضي للاجسام الشفافة المصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما كانا
من اجزاء مائية مصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب
عليه لون بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة
بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا
اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم
على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا
فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق
فانما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان
يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
مزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق
لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه
يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من
حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها
المزاج لا يمكن حصوله بدونهما والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب
عدم نفوذ الماء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف
الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد
اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ

تراكم بر هم نشستن ١٢

نرم كوفته ١٢

الهواء د

اي فيه ١٢

في اعماقه تخرج منها الهواء ويبقى اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ
الضوء في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سواداً
ايضاً الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فذلك دل على ان الماء يوجب
تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكاً بان البياض
ينسلخ والسواد لا ينسلخ وبان البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف
السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عارياً عنه ضرورة تنافي القبول
والفعل واعترض عليه بان سواد الثياب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز
ان يكون الحقيقي مفارقاً والتخيلي لازماً لزوال سبب الاول ولزوم
سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه
فلا يلزم عروه عنه وان اريد بالقبول الامكان الجامع للفعل فالكبرى
ممنوعة والمحققون على انها كيفيات محققة وقد تكون متخيلة ايضاً وكونها
متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب
اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض
ولكنا نرى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق
فانه يصير ابيض مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلاً وهوائية بل اخرجت
الهواء عنه وبهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه
يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية
الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم
يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن
الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف
متخلخل تفرقت اجزاؤه وتداخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه مستور

القلي الذي يتخذ من الاشنان صح

لا يجف

لا يجف الا بعلة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار والابيض بالسحق
والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وهكذا كلامه
به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف
امران احدهما اختلاف طرق الايجاد من البياض الى السواد حيث يكون
من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم
القتمة ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فانه لو لم
يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد
ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة
والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط
الشفاف بالظلمة والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من
الاخضر والاحمر الا عما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض وكلا هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو التركيب من السواد والبياض الظاهر من دلالتهما على ان
سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع
ان في الاول منع نظراً لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخللاً
او مختلفاً على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني
طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضاداً حقيقياً لانهما وجوديان
على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم
من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة باطل لان

وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد صح

الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول فيتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تأملت
في ذلك تأملا شافيا تميز الضوء عن اللون فيهما وعلم ان اللون
فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا
لوجود اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان
وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه
ان اراد بالمشروط التوقف فممنوع وان اراد المعية او الاعم
فهو غير مجد على انه قد يحكم بوجود الضوء بدون اللون كما في البلور اذا
وقع عليه ضوء وههنا اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة
بينهما مستفادة من الحس لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع
عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما
بنفسه الحس والاخر لم يتبدل وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
المثال المذكور ليس على سطح الجسم لون بياض او سواد مع ظهور للحس
وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد
من الطرفين فاذا ادرك الحس مرتبة من مراتب الظهور ثم شاهد
بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا
عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوؤه
في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء

القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوؤه في ضوء الشمس
وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل اظهر قدر
من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور
السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في
السراج والقمر فعلم ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا لوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا الخفاء الواقع عنده فلا يكون الضوء
كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام ان يكون ما ذكروه تاما فيلزمكم في
احوال الادراكات لكنا مع ذلك نقطع بان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض عليه بان الاشتراك
يخالف الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعنى اما شهادة الحس واما
ان البلور والماء اذا كانا في الظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه و
ليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة وا
المتباينان نوعا يعني كل من الضوء واللون قابل الشدة والضعف
القابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف
وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان
للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان
نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف مثلا بان السواد
الشديد منه غير الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما
بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية
بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية متعين

الثلث فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض بان السواد مثلا
خارجة عن مهيتها لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض
ما يقع من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة المهية وذاتياتها
الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا
وخارجا لا يتصور الا عند تحقق المهية وذاتياتها ويمتنع بارتفاع المهية
وذاتياتها وان المهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا تكون المهية
وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالمهية فان نسبة المهية
الى الجزئي المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتأخر بالوجود فلا تكون
المهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك
من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر العارض
لان جميع الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه
ولا يمتنع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر العارض بالنسبة الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد
فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء التشكيك
في الامر العارض كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا
الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون
الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت
الماهية على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها الا في
بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون القمر
ان كان من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت

النورين في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا
يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فان الاشدية والضعف لانه
الفرق الذي ان كان داخلا في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك
للضعيف فيه وان كان غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج
ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته
والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في مهية
المعروض الا انه لم يدخل في مهية العارض ولا في مهية المعروض
الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض تساويه في
جميع المعروضات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل الذي
على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العوارض
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور التام
مهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا
خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس وعلى هذا التقدير
وتوجيه المنع انا لا نسلم ان الفرق المذكور اذا كان خارجا عن المهية
كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من
جنس المهية واذا تحققت فلا يضره بكونه داخلا في مهية المعروض حتى
لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت
بحاله فانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية
التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليس الا زيادة نور و
بياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في المهية وذاتياتها والحاصل ان

عدم دخول قوله الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه
التفاوت ان كان نوعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن نوعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك
والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان
تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول
اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم
يكن داخلا في ماهيته وان ادعى الفرق بين ما اذا كان ذلك الزائد الخارج
عن المعنى المشترك داخلا في ماهيته وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته
لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز
ان يكون ما به تفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه وقد
يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى مثله في
محل آخر فيكون كل منهما افرادا شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه يجوز ان
ان يكون كل منهما صنفا مخالفا للآخر في الماهية ولو كان الثاني اي الضوء
جسما لحصل ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل
من المضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان
الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر
كما شاهد في الكواكب المنتقل من موضع الى موضع وينعكس عما يلاقيه الى غيره
وكل ذلك حركة والجواب المنع بل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء ومقابلة

الجسم الكثيف للمضيء محل لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب
التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان
بسبب مقابلته للجسم العالي يتخيل انه ينحدر من العالي الى السافل وما
قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان
حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما الثاني فهو
ان حدوثه في الجسم القابل لما كان تابعا لوضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث
اذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث في
ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر
واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالغير كما
يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء
فيما يقابله ظن انه بعض انتقال او حركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله و
النقض بالظل بانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم
اتفاقا فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر
على حسب تبدل المحاذاة كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي
وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا
للجسم الذي يحيط به وكان كلما كان اكثر ضوءا اشد ستر والمحسوس المشاهد
من حال البصر انه ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد
انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان
الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي
انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان شفافا
فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك

قيل يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة واجيب عنه
بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس
يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه الا
لا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا حجبت ما تحتها سترا له وان الاستعانة
بالرقيقة منها انما هي للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة
على ما ينبغي في موضعه دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها
الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها
ليست بالنفس والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او
السفل وهذا يؤيد ما لحق فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه
الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض محالا تعقل
منهما ٢
وايضا ان الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم سدت الكوة دفعة واحدة
يصير البيت مظلما ولا شك انه لا يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد
فللوجه لم ر ما بعد السد وكلاهما ممكن لان المفروض ان لا منفذ فيهما غير ما
هوم
سددناه ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين
لا لاحدهما فالمنعدم حقا عرض ليس الا هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل
هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في الجسم المقابل لذلك المحل وهو اي الضوء
قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم
الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء بالغير كما للقمر ويسمى نورا من قوله تعالى
هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور و
العرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر و
ضوء وجه الارض من المقابلة للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء

بغيره

بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء
الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة
لانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على
ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا الجالس في الغار من ابصار من هو في
هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك
للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي
او المرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة
الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او نقول العائق عن
الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة
مطلقا وليس ذلك بابعد مما في شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي
لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل بين ان
يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من
غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا
محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين
كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض
شيئا في عيوننا بل الذي في هذه الحالة انا لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد
وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها وجودية
بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فالمجعول لا يكون الا موجودا واجيب
بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافي
للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج

المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث بصدم بعد صدم
مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من
الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطشت
فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدوران لا يفيد
الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام
اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبد ولا صوت هناك واما عدما
فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في
جميعها فلا يفيد ظنا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه
مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب
فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين
للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع على المقلوع
الى الجهتين وينفلت لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره كله فيحدث هناك التموج
المذكور وهكذا تتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج
فينقطع هناك الصوت ولا تعداده كالحجر المرمي في وسط الماء ثم انما جعلوهما
سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به

لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصوله والقلع للوصول وهما ابينا
فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ونحن نذكرك بان التموج ان كان
انيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع
والقلع الانيين سببا له فجعل الاني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا
محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة له او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم
ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني
من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة في خارج الصماخ يعني ان الصوت
يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل
في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع
اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموج الصوت
ولا وجود في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو
لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته وحاله من القرب والبعد
التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا
لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن
مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء
المتموج يجيء ههنا الينا وتميز القرب والبعد لاجل ان القارع القريب اقوى
من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح
الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع
قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه
جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف
عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز

بين البعيد القوي والقريب الضعيف فطرفي الصوتين المتساويين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب و
البعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف
على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد
من الاصوات انما يحصل اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيدة في مكانه
البعيد والقريبة في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت
الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب
المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج
لمقعر الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا
الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب
والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد ويتبع ما بقي
منه في الهواء الذي هو في المسافة التي قطعها وورد الى الصماخ قال والحاصل انا
عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فيدرك الصوت الذي منه عند الصماخ و
هذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا فيتأدى
ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة مبداه ومورده فان
كان قد بقي منه شيء موجود ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى ونحن ندرك الوارد
ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة
امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ننبه على المبداء لم يعلم من قدر
البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا يفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا
من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي
رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا

كلا منهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل في
هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه ثبت ان السامع يتتبع من الذي
وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون
مدرك له (margin) الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة لم يكن كون الصوت
حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدرك الصوت الذي في
تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط و
هذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا
لادراك الجهة اصلا واجيب بان الصوت اذا ادرك في جهة علم الله
الجهة (margin) تلك وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع
كما نعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم
المذوقات المشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب
ادراك الهيئة الصوتية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود
ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد
اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت
لو كان موجبا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية
معام (margin) حالة التكلم بها موجودة وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما
دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا
حروف (margin) او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث
ذلك فلا بد اه على هذه الهيئة المخصوصة دون تراكيبها الخمسة مرجح
سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست
اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف

هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد
هذه العلاوة بانفعال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها بجري الدليل
فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من الصوت
يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان
بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد شبح
الواصل عنه بشخصه فان كل هواء من ذلك الهواء يتولد فيه تموج اخر
وصوت مثل الاول لحصول سببه وهو القرع والقلع وقالوا الهواء المتموج الحامل
للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث يصرف هذا الهواء
المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصدى ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع و
الحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند
بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين وعبارة المتن يحتملهما
وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا
منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان
مختلفين في الحدة والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به
التميز مسموعا بل الذي يحصل التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه و
يتحد باتحاده كالحروف بخلاف مثل الغنة والبحوحة ونحوهما فانها قد تختلف
مع اتحاد المسموع وبالعكس الا في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة
والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين نظرا
وتأملا اما مصوت او صامت الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد

واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع
ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف
والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة
قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا تكون الا
ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون
الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه
فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو و
الياء فكل منهما قد تكون مصوتا كما عرفت وقد تكون صامتا بان تكون
متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبلها من جنسه متماثل او مختلف بالذات
او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بالذات بل
بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كالياءين الساكنين او المتحركين
بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء
والجيم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين
بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا
والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما
متفقان في الحقيقة ومختلفان بسبب العارض وينتظم منها الكلام
باقسامه فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا يسمى المتألف كلاما
وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر و
انشاء باقسامه وغير تام تقييدي وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف
من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي
وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي

هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة
والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة لا ينكرون ذلك ووافقهم
الخصم وقالوا اذا صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر و
الثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما
حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان
احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة
بالمأمور به او المنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا
اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان
مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما بيت الشاعر
فاما لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا او اما لان المقصود الاصلي من
الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصر فيه تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه
فكانه هو المستحق لاسم تلك الآلة قال الاشاعرة ندعون ان هناك نسبة
احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده
هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره
وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض

ليسا

كالمختبر
اي الممتحن ١٢

علم

عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا
طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يثبت في النهي ايضا لا
واعترض اضافية للمعنى النفسي الذي في النهي هو عين الكراهة لانه قد ينهى
الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض
بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل ان يقول
المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن
مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة في
مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني
الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة او
البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف
او الكيفية المتوسطة او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بسببها فالحرارة
ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة
وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض و
الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت
الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة
وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه بهذا المعنى يسمى
مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن
لاستحكام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعم ثم اذا
التام

الحرافة تبين ان طعام
وكونه شديد

المسيخ اللحم الذي لا طعم له

احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالحديد والنحاس فهذه
هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان الفصال الفاعل في
الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة
بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة
فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم بسيط على حدة
فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعفوصة
وايضا الخيار والقرع والحنطة النيئة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس
من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف
النوعي فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض والعفص
نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الافيون
مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم
التسعة على تلك الوجوه المخصوصة مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة
الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل الا ان بعض
المحققين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس
ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي لا
تدركها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحر لقد تحدث تفريقا ولا
شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة
من تاثير الحرارة غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في
الغاية وهي المرارة فانها انقص الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض
ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون

التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة
شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا
عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم
يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة
في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة
دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون
فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيه
فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة
ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه غير
ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في
القابل المعتدل الملوحة وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة
للمقاومة المعتدلة للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من
مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم و
الصغير فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة
في عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة لان الملوحة كيفية متوسطة
بين كيفيتي المرارة والحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة
مرة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه
مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف والمحقق انه اذا
اخذ طبيعة الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل
من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم لمخالطة
باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت لهجرت ومن هذا السبب تتولد

التفريق

الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة
وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او
يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة
اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم
ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه
الكيفيات مختلفة ايضا في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في
القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف
التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة من النفوذ وتقاومها فتجتمع
في اجزاء البرودة وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد
في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ فيه
وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون
عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة
تحدث من فعل البارد في اللطيف فان التمر العفص لشدة برده وكثافته
كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد
حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون
العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها
في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية
عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة
ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان

وظاهره

وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض
ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية وفي المعتدل الذي
هو بين الحرارة والبرودة تفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق
تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل تفعل فعلا بين بين فيحدث
منه طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة
بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل فيؤثر
تاثيرا تاما بليغا ملائما لاجل الاعتدال وهو بين التفريق والتكثيف البليغين
فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة ولذلك اشتهاها عند القوى
الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف
والفاعل المعتدل فيتفرق اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما
فيحصل منه بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل
التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها
في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية
ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه
الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه
بين اللطافة والكثافة فلا نحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل
المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها
لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته

يختص بالاسوقة دون النفاهة وقد ذكروا ان احق الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم
المالح كانه من مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة من المرارة في السخونة ان البورق
والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض
ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون اولا عفصة شديدة البرد
فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة
ثم ينتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من القابض لكنه
الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر
ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها اما
بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب
التي لا تحصى في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد
مركب من تلك البسائط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم
المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل
واحد منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها في
لا شك انه في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن
الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض
كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة

ومن

ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من
الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا
من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملايم لشخص قد يكون غير ملايم
لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة
حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى
محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات المتوسطة
بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات
الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة
باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او بسرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى
اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة
ويطلق الانفعال كالمصاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا
ثالثا هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء
لان المصارعة تتعلق بامور ثلثة الاول العلم بتلك الصناعة
والثاني القوة القوية على الافعال وهاتان الكيفيات النفسانية
والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في
الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم
ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل
للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول

الذی نسبته الیهما علی السواء فیکون قسما ثالثا قلنا بمعنی کون الشیء قابلا للآخر انه بحیث یمکن ویصح ان یحل فیه ذلک الآخر وهذا امر اعتباری یتصف به ذلک الشیء ثم انه قد یوجد فیه امور یتفاوت بها حال ذلک القبول بالنسبة الی القابل ای فی الفعلیة قربا او بعدا فتلک الامور هی المسماة بالاستعدادات فاصل القبول بالنسبة الی القابل قربا وبعدا من باب الامکان الذاتی ومراتبه المتفاوتة لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فیکون الشدة المستلزمة للرجحان معتبرة فی الاستعداد ولما کان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا لللانفعال وهما ینقضان متباعدان فی الغایة کانت الاستعدادات متوسطة بینهما توسطا بمعنی تقرب بعضها من احدهما وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بینهما لیس حقیقة ولا مجازا فیکون الاطلاق خطأ من حیث اللغة والنفسانیة حال وملکة النوع الثالث من الکیفیات هی الکیفیات النفسانیة ای المختصة بذوات الانفس الحیوانیة بمعنی انها تکون من بین الاجسام للحیوان دون النبات والجماد فلا یمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغیره ثم الکیفیة النفسانیة ان کانت راسخة سمیت ملکة وان کانت غیر راسخة سمیت حالا والتغایر بینهما قد لا یکون الا بالعارض بان یکون الصفة حالا ثم تصیر بعینها ملکة کما ان الشخص من الانسان یکون صبیا ثم یصیر شیخا منها العلم ای من الکیفیات النفسانیة العلم وهو اما تصور واما تصدیق جازم ثابت مطابق العلم یطلق

تارة

تارة ویراد به الصورة الحاصلة فی الذهن وهی ان کان اذعانا متعلقا بشیء تصدیقا والا تصورا والتصدیق ان کان مع تجویز نقیضه سمی ظنا والا جزما او اعتقادا والجزم ان لم یکن مطابقا للواقع سمی جهلا مرکبا وان کان مطابقا له فان کان ثابتا ای ممتنع الزوال بالتشکیک سمی یقینا والا تقلیدا فان قیل لما فسرت الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا یحصل العلم الیقینی الا فی الضروریات لان النظریات قد یغفل الذهن عن مبادیها فیتشکک فیها بالتشکیک بل قد یحکم فیها بالخلاف وان فسرت الثبات بعسر الزوال لم یکن مخرجا للتقلید مطلقا لانه قد یکون عسیرا والجواب بان النظریات اذا حصلت عن مبادیها کانت کالضروریات فی امتناع التشکیک فیها وان غفل عن مبادیها کما فی المسائل الهندسیة والحسابیة فانها اذا تیقن بها من مبادیها التی لا شبهة فیها لم یتطرق الیها شک وان غفل عن خصوصیات تلک المبادی ویطلق تارة ویراد به الیقین فقط ویطلق اخری ویراد به ما یتناول الیقین والتصور مطلقا وهذا هو المراد هیهنا وفسر العلم بهذا المعنی بانه صفة توجب لمحلها تمییزا لا یحتمل متعلقه ذلک التمییز نقیض ذلک التمییز فقولهم صفة وهی ما یقوم بغیره یتناول العلم وغیره وقولهم توجب لمحلها تمییزا ای توجب للمحل الذی هو النفس تمییزا للشیء یخرج الصفات التی توجب لمحلها التمییز عن غیره فقط وهی ما سوی الادراکات فان القدرة مثلا توجب امتیاز محلها عن العاجز لا تمییزا لشیء بخلاف العلم فانه یوجب تمییزا لمحله وغیره معا وقولهم لا یحتمل متعلقه نقیض ذلک التمییز یخرج الصفا

تمییزا ل
تمییزا ل
یمو تمییزه ل ۲
تمییزا ل
تمییزه ل
التمییز لذلک م
للنسبة م

بینهما ای فی عبارة الشیخ ·

اللا دراكية التي توجب لمحلها تميزاً لا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا اذعنا بان زيداً قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة
القيام الى زيد اعني ايجابها وذلك التميز متعلق نقيض تلك النسبة بعينها
وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب
والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام
عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق
الثابت اعني اليقيني وتناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم
من ان التصورات لا نقيض لها وقد مر ذلك في مبحث التقابل واعترض على
هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل
ما يوجبها وان لا يكون التصور ايضا علما بل ما يوجبه فالصواب ان يقال هو
المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التميز والجلاء
لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه
في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء البديهية قد تعرف
بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية
كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما تكون
بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة
العلم والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم
الجزئي فلا دور وينقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور
والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله

على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على نظر
وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال
مقالة يعني لا بد في العلم من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس
فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في
نفس الامر وكل ما نحكم عليه باحكام كذلك فله وجود ما ضرورة ان ثبوت
الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم
بل الممتنع حتى تحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا لاشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود
في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله ثم ان هذا الدليل على تقدير
صحته انما يلزم ثم يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا
على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الفرق
تحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما
بانطباع كان الآخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات و
الموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم
بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء
في القوى المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها
عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام و
انطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى
من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر لاجل حضوره بنفسه
عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده فنقول لا بد في العلم من

مى خليفه سلطان مى كوشى كه كيسهٔ تو پر زر باشد تا در دو جهان عيش تو خوشتر باشد

الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لابد
ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما لا دعى قيام البرهان عن القول بحصول
صور الاشياء فى ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه بالاشياء انما هو بحضور
اشباحها عنده كما فى العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا الممتنعات
القول بحضورها اشباحا مشكل اذ لا معنى لها ثابتة حتى يتصور حضورها
وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها فى مجرد آخر
تقوم وحلول المثال مغاير الجواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو
كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله فى النفس لزم ان يكون النفس
حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة
الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالى باطل قطعا وتقرير الجواب
ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله فى النفس والمثال مغاير
لذى المثال مخالف له فى كثير من اللوازم والصفات واتصاف
النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حالة فيها لا اشباحها وامثالها وتدمر هذا البحث ستنتهى فى صدر
الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم
عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علم شيئا اتحد بالعقل الفعال
فنقول ولا يمكن الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد
الشئ بالشئ غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف باختلاف
المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى
وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على
التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا

يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فيجوز ان يكون
واحد منا بعلم واحد عالما بمعلومات لا يتناهى والتزم وتعليله ممنوع
اللاولوية فى نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك
فى حقنا كما جاز فى حقه تعالى وان لم يكن واقعا فى حقنا واختاره المص بناء على ان
العلم عبارة عن الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم وصور الاشياء المتغايرة
وقال القاضى وامام الحرمين يمتنع ان يكون المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم
باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك الشئ عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا
نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفى فى جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لا ينافى معلوميتهما بعلم
واحد فى بعض الاوقات ووجه لا انفكاك فان قيل الامكان للعلمين دائم
فيكون الانفكاك دائما وفيه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفكاك حاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلى
الى ان العلم الواحد الضرورى يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ
لا مانع فيهما بخلاف العلم الواحد النظرى لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدى الى وجود الصانع غير النظر المؤدى الى
وحدته وانه محال بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان
يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع فى
ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض و
كون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازى الخلاف مبنيا على
الخلاف فى تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق
بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور

درهم ده كنى كه تو درهم باشى دينار كجا بوى كه دين بر باشد

وله ای مهر تو جان ودلم کاشانه خوشتر یافته غم داه دیدی ویرانه

متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل
من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل مالم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل
من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم
كما اذا علم مجموع من حيث هو فان الاجزاء داخلة فيه وقد يقال ان
اراد المجواز الذهني اعني تجدد الذهني فلا نزاع فيه وان اراد الجواز
بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو مم اذ يجوز ان يستلزم محالا
ولا نعلمه كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من
المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم ذهبوا
الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى
في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها
واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد
المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو بط لان
المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده
في الحال فكذا العلم والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا بان
يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد
عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب
آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء
انه صفة ذات اضافة يرد عليه ذلك الاشكال بعينه ومن قال منهم
انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين

متماثلتين

جستند روی عیرت ای جان جهان همخانه مهر تو دچنین بیگانه

متماثلتين وتأيد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار
بقوله فيقوى الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين مع اللغاديعني في
علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد
لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء اللازم الذي هو الاضافة
والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع
وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى
بوجود ظلي وبذلك يتغايران فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير
الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان
يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق
الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة
له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض
عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية
هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا
او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان
كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني
لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع و
الجوهرية والعرضية للشيء انما هو بحسب وجودها الخارجي فذلك من باب
اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا من حيث كونه معلوما موجود

في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق
عليه حد الجوهر دون العرض اما صورتها العقلية اعني العلم به فليست
موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع
هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض
غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن فهي باقي الكيفيات النفسانية وفرق
ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد سبق منا الكلام فيه في بحث الوجود
الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي وضروري العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون
مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او
لا يكون هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك
وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر
وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة
بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد [illegible]
الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل او لا فالاول
البديهيات والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا والثاني
المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة يعني لا يعزب عن
العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان
يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها مما
شانه ان يحصل بطريق الاخبار فهي المتواترات او لا فهي المجربات اما البديهيات
ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان

اذا م

يحتاج م

يستعمل

اي لا يغيب

الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
وقد يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن يحتاج الى
المؤثر او نقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال ولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو
مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة
او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية
كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل
بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين وهذا تسمى قضايا قياساتها
معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات
فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي
المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له
من سبب وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود
المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل
هذا القياس ان حصل بمجرد الفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية
وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين
من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا
بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكرر المشاهد فحصل
هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات
فهي قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك
ويحصل به اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من

فهي م

عنه م

الواحد

نوره ل — المشاهدة ل — كثرة ل — المخبر ل — ذكره ل — ما علم ل

اختلاف تشكلات النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه
لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بناس على مستند الى
المشاهدة كثيرة يمتنع تواطئهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة
كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان
كثرت الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقول
تكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار بها يقينا فان قيل الخبر
المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين
او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواترات على ما ذكرتم
في وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان
علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو
من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد
اليقين اما باستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج
من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات فاما قيل ان الحدس
قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات
والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من
فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك
كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن
دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية
معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها

قبيل القرف ان العقوبة تتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل
المط بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال وعدمه بخلاف الحدس فانه
لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال اما ان يكون الواسطة
فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان
كان حسا اخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات
والمشاهدات واعتذر له بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل
النظريات لما كان الواسطة لما كان لان ما لتصور الطرفين فيها من
العقل لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرير وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل
الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل
منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات
وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه
تعالى والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازيه
في التطابق من الاول واشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة
وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها
لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية

في م

فاجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة
كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم
الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور
بل نعني اصالته موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن للآخر
فتوازنا اى توافقا الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان
العلم حكاية عن المعلوم عندنا اذ نسبتها اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة
على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا
لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس
هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا
لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني
علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا
يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل
حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له ويلزم
ان لا يكون علم فعليا اصلا قلنا التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما
تجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه فان المطابقة
والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع
الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من
الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول
يريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبداء الفياض فهو
قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات

ثانيا و

في م

مخصوصة

مخصوصة اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس
الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسمت
في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه
بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد
لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية
مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع
متعددة وقاس بينها استعد لفيضان صور المشتركات
فيما بينها والمميزة لها واذا حصل لها هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسب بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل لها التصورات
والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون
الكتاب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة
واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا او باصطلاح يفارق الادراك مفارقة
الجنس النوع وباصطلاح آخر مفارقة النوعين الادراك يطلق
على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشيء
عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا
جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او
في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول الاقسام الاربعة الاحساس
الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف

وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات
ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان
جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها
سواء كان جزئيا او كليا فهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون
اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق
العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا
المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد
لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة الشيخ
فاعل ليفارق والنقدس يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من
حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا
اللهم الا ان يكون للمعلول لانه ما يتنا الماهية العلة بمعنى انه يلزم
من تصور مهية العلة تصور مهية للمعلول قد ذكر في الملخص انا
متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية
المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا في الذهن وهذا ظاهر
بناء على القول بان التعقل يستلزم حصول مهية مساوية للمعقول
في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول
اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن
حتى يكون المعلول لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا
العلة بكنهها فقد حصل في الذهن مهية موجبة لمهية المعلول
قلنا قد حصل في الذهن مهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول

في الخارج

في الخارج فمعنى كون مهية العلة موجبة لمهية المعلول ان
العلة بوجودها الخارجي تستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني تستلزم وجود المعلول في الذهن و
هذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له فهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول
لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة
ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المضايفات
التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول
واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها
وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهو علم تام
بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام
ولا عكس اعني ان العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام
بالعلة كما هو المشهود وقد يتعلق العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها
من ملزومات المعلول فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة
للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلولات ليست من لوازم العلة
على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول مستعملة عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه
تعالى بسائر الموجودات بكونه عالما بذاته واثبات علم غيره
من المجردات بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي
يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يكن

المضايفات ل

هذا ل

المعلول ل

اى فى غير المبدأ الاول تعالى

للمبدأ الاول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فيه فيقع
ذلك فى غيره فلا يتم مقصوده فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود
العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان
العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما و
السبب فى ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية
لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعى لامكانه علة ما فالعلية
مستندة الى خصوصية الذات التى لا يتصور اقتضاؤها الا
لشئ مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات المخصوصة
ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة
يستلزم العلم بهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم
علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول وفيه
النظر المذكور لانا ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق
الخارجى وذلك لا يفيد استلزام العلة للعلم بالمعلول انما المفيد
لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنى نعم اذا علم ان أ علة
تامة لب وعلم مع ذلك ان أ موجود علم ان ب ايضا موجود
لما علم ان خصوصية ذات أ مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان أ موجود لامكان
ان يوجد ب بعلة اخرى غير أ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم
العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بهية المعلول
فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بهية العلة الا ان يكون المعلول
لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب العلم ثلث الاولى

يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة

كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة
قد تكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه
كما فى العقل الهيولانى وقد تكون متوسطة كما فى العقل بالملكة و
انما جعل الاستعداد القريب او البعيد والمتوسط الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشئ كانه
منه ولا يخفى ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية
العلم الاجمالى وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى
حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثة
العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلة
بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه
وليس ذلك بالقوة المحضة فانه عنده حالة بسيطة هى مبدأ تفاصيل
تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هو بالفعل من وجه
وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى
جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى تتضمنها وقال الامام
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالى باطلة لوجهين الاول
ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد
منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم
يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حاله من احوالها معلوما
تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب
ان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة مع الكن العقل

لم يحقق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة
فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحقق النظر الى كل واحد
منها على حدة من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له في العلم بها
مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها بين المرتبتين
من الاحساسات ان نرى جماعة دفعة ثم نحقق النظر اليها فانا
نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل
الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل في الحالتين
معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم
التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور
مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت
مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة
حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل
واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي
الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها
فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه يحصل
الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما
اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه
من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصور
تارة دفعة وتارة اخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا

المعنى

قدم

المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة
الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى
ان العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وذلك
لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي
بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم
لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب
السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا التي تبصل على التقرير مردود
بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا
لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم
بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا
اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء محرك للبدن فان لازمها اعني كونها
محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق اخر
فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
والجواب بانه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل متوجه قصدا
الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كا
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطوطة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشا
تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صورة
الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد تتفاوت حال العلم بالقياس
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته فكذلك اجزاؤه

المخزون

معلومة بلا تصور و اخطار و اذا فصلت الاجزاء كان العلم بها
على وجه اقوى و اكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان
احدٰهما اجمالى والاخرى تفصيلى كما ذكروه وقوله العلوم عقيب السؤال
عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلاً فى
الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علماً
باجزائه لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما قوله العلم الواحد لا يكون علماً
بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام
فلا شك انا اذا حكمنا على جميع افراد الشيء فلو لم يكن معلومة لنا
ولا علم بها فى هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها
باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد
حتى امكنه الحكم عليها وتحقيقه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ فى نفسه
وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك الافراد
وذو السبب انما يعلم به كلياً اشارة الى مقدمتين كليتين فيما
بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كلياً واستدلوا على الاولى بان ذا السبب
لا يمكن اذا افتقر الى غيره من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم
برجحان احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم
بوجوده حكماً قطعياً واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده
باحساس او الهام او كشف او حدس او اخبار ممن علم صدقه
ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يمنع

الم

العلم بوجوده غايته انه لا يقتضى العلم بوجوده لكنه لا ينافيه
ايضاً وايضاً البرهان الاني استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان
المراد ان ذا السبب لا يعلم علماً نظرياً متعلقاً بذاته المخصوصة الا
بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضرورياً
لا يعلم بخصوصه الا من الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعنى
الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني
اعنى بعينه البرهان الاني فانه لا يفيد علماً بعلة معينة كما عرفت
وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلاً موجب للباء واستدل بالالف
على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان
نفس تصور معناه لا يمنع من الشركة والعلم بصدوره عن الالف
وهو ايضاً كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن
الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضاً كلي واعترض عليه بان هذا انما
يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذه الالف على
هذه الباء كان المسبب المعلوم جزئياً حقيقياً قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة
لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار
بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص
من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم
ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية
هو العقل حتى لا يتوجه على ما قد يه من الصبيان والمجانين
والبهايم واختلفوا فى تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضرو

لنا
مشهورتين ل
المعينة ل
ونحوه ل

قيل

المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قال من انه العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والقائلون
بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المحسنات
وقبح المستقبحات وقال جماعة واختاره الملم العقل غريزة يلزمها العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة هي الطبيعة التي جبل اي فطر
عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة ولذا اعتبر
قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل
على غيره اي غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على
الجوهر المجرد المقابل للنفس وعلى النفس باعتبار مراتبها في استكمالها
علما وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب
ايضا بيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادي
واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات تسمى قوة عقلا
نظريا وله اربع مراتب ولها باعتبار تأثيرها في البدن لتكميل
جوهره تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس
من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى تسمى
عقلا عمليا وله ايضا اربع مراتب اما مراتب النظري فهي اما كمال
واما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو
محض قابلية النفس للادراكات تسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى
الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها و
تسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا
الحال في سائر المراتب يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس

للعقل
العقل
يطلقه
فالبعيد
لها

الناطقة

الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيل الهيولى
بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصريات
للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل الصور مأخوذة فيها
بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء
منها مأخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات
تسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء
على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان
قوته قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار على
استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد
لكونها مكتسبة مخزونة يحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر
على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات
مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال
الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات
واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما
لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء

اي م

لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة
فيتوصل بها الى مشاهدته ومنهم من نظر الى التاخر فى الحدوث
فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة
ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد
يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا
مشاهدا بحيث لا يغيب شىء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون
فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا النفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وانخرطوا فى سلك المجردات التى تشاهد معقولاتها دائما واما مراتب
العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس
الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات الردية ونفض
اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم
الغيب وهو تجلى النفس بالصور القدسية وتحليها ورابعها ما يتجلى
له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية
وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى
كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا فى
علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد
يقال لاحد قسميه ينعاكسان فى العموم والخصوص الاعتقاد
يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم
مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهو بهذا المعنى قد يقال
لاحد معنى العلم اعنى اليقين الذى قد تبين ان العلم ينقسم اليه و
الى التصور ينعاكسان العلم والاعتقاد فى العموم والخصوص
بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثانى اخص من
العلم وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن
والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحمل لان
المتبادر منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين فى
العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد
بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين و
بالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو منقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع
فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع
التضاد يعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان
يتعلق احدهما بايجاب النسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة
بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
فى محل واحد وهو المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين
بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك المتعلق
بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا
اعتقادا بالمعنى الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما
فلا يتصور علمان تعلق احدهما بايجاب النسبة والاخر بسلب
تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثانى فلا يجرى بينهما
التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين النسيان
للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال تلك الادراكات

التصديق ٢ ل

الانخراط اى الانسلاك ١٢

شهود م

هذا الكلام ليس بعد تعريفا للسهو بل هو اشارة الى مابه الاشتراك بين السهو والنسيان ومابه امتياز كل منهما عن الاخر يحصل من ضم القيد المشترك الى كل واحد منهما ليتحقق كل منهما تعريف كل منهما فالسهو عدم ملكة العلم مع البقاء فى الخزانة والنسيان عدم ملكة العلم مع الزوال عن الخزانة والمراد بالعلم العلم بعد الحصول ليخرج عن تعريف النسيان

وهو حصول الصورة عنها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال
الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة
عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها
عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
نفيها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان
قد يكون في المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر
المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها
يتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة
لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة من حيث انها
خزانة وقد ظهر مما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم
سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اى بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد
والعلم بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقاد و
العلم يصح تعلق كل بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه
بالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم ساتر الا بالاعتبار اذ
لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما عند علم
النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول وذلك ظاهر
في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور
او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا

وللحاجة

والحاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة عنهما كما في
علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علما حضوريا واما
اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كالحكم
على تصور الانسان مثلا وعلى التصديق بحالة احوال العالم بانه
كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور
او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة عنه فكان
العلم متحدا مع المعلوم بالذات متغايرا له بالاعتبار لكن باقي
اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم
لا يكون الا بحصول صورة من تلك المدركات عند المدرك و
يكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما
وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا
بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون
عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم
والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او
تقليد ويسمى مركبا لانه جهل على الواقع مع الجهل بانه جاهل به
وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح
احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب و
السلب اعتقادا راجحا لا يتبعض النفس معه من الطرف الاخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما
بخلاف الظن فانه اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله

وم

ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف اذ طرفاه علم وجهل
فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع
سلامة ترتيبه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير
الى كيفية اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مط
لا يحصل من اي مبدا اتفق بل لا بد من مبادي مناسبة له و
المبادي لا يتوصل بها اليه كيف ما اتفقت بل لا بد من ترتيبها على
هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه
ترتيب امور حاصلة ليحصل ما هو غير حاصل فتلك المبادي
بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري
له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج
افادتا علما ضروريا من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او
كلتاهما فلا تفيدان علما ضرورة يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل
بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان
حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما يقال كل انسان حجر
وكل حجر جماد ينتج كل انسان جماد وذلك اذا كان الفساد مقصورا
على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما
فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض
الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا
كبعض الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر
وحصول العلم عن النظر الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح
مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى

ما اختاره

ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة
في هذه المسئلة ثلاثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء الله العادة بناء على اصله
وهو ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس
لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر
منه ايجاده تعقيبه سمي ذلك عادة وان لم يتكرر سمي خارقا
للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء و
هو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث
موجب بالذات وان فيضانها متوقف على الاستعداد التام
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج
في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على
اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بالتوليد
ان كان بتوسط فعل فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل
صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون
صدوره بطريق التوليد والمراد بالفعل ههنا الاثر الحاصل
بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل
وكذا النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا كذلك

عقيبه

آخر

وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول

وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد
واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هيهنا
بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما
في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه
قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة
فارقة لا توجد في ابتداء النظر وهو عدم مقدورية التذكر فانه يقع
بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان
مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم
يصح التكليف به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه
من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير مشتركة
والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر
فان ابا هاشم صرح بان التذكر السانح للذهن بلا قصد من العبد
لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى و
الذي يفعل العبد بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم
حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد
حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر
لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه
هذا المحال اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس
فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل
وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار
نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص ان حصول العلم عقيب

النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة
فهيهنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار
المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له
لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه
فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث
واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع
ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد فبان
جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب
النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في
استناد الاشياء الى الله تعالى وجوز ان يكون بعض الاثار
مترتبا في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها
متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة
في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض
الافعال عن بعض لا ينافي قدرة الفاعل على ذلك الفعل الواجب
اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك
الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري وح يكون النظر صادرا بايجاد الله تعالى وموجبا
للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه

قوله فلا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعم في وجوب
للحاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت في
العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف الالهية
او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا
في معرفة الله تعم يحتاج الى معلم اخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد
يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعم بخاصية تقتضي كمال عقله في
استقلاله في معرفته تعم او ينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي صم الذي
يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم لا بد منه ان علم باخباره
بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه
(علم معترض بين ان … متعلق بالاخبار)
فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله حتى يتحقق عندنا صدقه في (جزء ان)
هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعم بنظر العقل ففيه كفاية
في معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يتدارك
العقل مع كله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور (اي في افادة العلم)
ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية
التي تدعي بعدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور
الغائبة عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن
الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الوجه الاول الذي هو معتمد الاصحاب
في الرد عليهم بان نقول ذاته تعم لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا بد
مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها
بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكرنا انما هو الاحساس

بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات حتى
يفيض من المبدا العلوم الكلية من التصورات والتصديقات
ولا شك ان تلك العلوم الفائضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه
فلا بد من معلم مؤيد من عند الله تعم يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ للحواس
فيه من التصورات والتصديقات حتى تحصل لنا مادة النظر في المعارف
الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية
والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم
هو النبي صم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما قيل (اي الملاحدة)
ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى
ان معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة ما لم يتصل بتعليم ولكن
ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صم امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد
لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم بل يقال ذلك المعلم
هو النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج
في كل عصر الى معلم يجدد طريقا للارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على
متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف في

في معرفته كثرة للعقل فلو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء م

بين العقلاء الناظرين فيها متفقين على عقيدة واحدة واجيب بان
ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف
المذكور على صعوبة التمييز بين النظر الصحيح وبين الفاسد وهو م
الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي

صح م

يكتفى بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن
المعلم فكيف لا يحتاجون اليه فى العلوم الغويصة التى هى ابعد العلوم
عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى عسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكر تم يدل عليه
واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد
من الجزء الصورى يعنى لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة
مخصوصة حتى تستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات
سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا فى العلم بما يستند اليها
من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان
يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات
بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء
يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان
الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على ما ينبغى علموا
نتائجها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا
للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم بالمط فانه غاية
النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر عين شرط طلب
مط معين يمكن ان ينظر فى مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوبها
غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا يلزم تحصيل
الحاصل واورد عليه ان من حصل فيتنج له العلم بذلك المط بعينه
بطرق من دليل ربما ينظر فى دليل اخر على ذلك المط ولا يكون ذلك
تحصيل الحاصل لان العلم الحاصل بالدليل الثانى يخالف الحاصل بالاول

فيهام
العويص من الشعر ما
يشكل استخراج معناه صح

من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امور لا بد منها
علم غاية النظر اعنى عدم العلم

العلم بطرق من دليل ربما ينظر
فى دليل اخر على ذلك المط كم

اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل
لا يخلو نفعا كتعدد الفاعل ووجوب التاديب شرط سبق بعدم
العلم بالمط والمتمم من النظر الثانى معرفة كيفية الدلالة فى
الدليل الثانى والمراد بعدم العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك
المط دون مرتبة اليقين فلا شك فى جواز النظر فيما يؤدى الى اليقين
والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال فيما اذا عرفت
المهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر فى معرفتها واما اذا عرفت
ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها الثانى عدم
ضد الغاية اعنى عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد
العلم به وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر مع وجود
الصارف لا يتصور فعل اختيارى من الفاعل فلا يتصور ان يضع
ذلك الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مباديه المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل
ربما تصرف فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فلا
عن خصوصية ما يؤدى اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده
فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادى مرتبة دفعة
والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر ونكد الاهم
شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعنى الشعور بالمط اذ لو
لاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط
ربما تصرف فى مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته
الى المط كما ذكرنا انفا ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وانشاء

بقينيا

المطد

اما شخصا

هذا المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا
في ان وجوب النظر في معرفة الله تعم بحسب العقل ام بحسب الشرع
فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص
الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعم وكذا دفع
الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعم
وهو متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان
شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعم لكونه مقدورا يتوقف
عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والى هذا اشار
بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اى شكر الله تعم
ودفع الخوف كان التكليف به اى بالنظر واجبا واما ان شكر
الله تعم واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعم
على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما
ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية
وجسمانية مما لا يحصى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن
المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه
ولم يعترف له بانعام ولم يذعن بكونه منعما في حقه ولم يتقرب
الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك
النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعم
واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا فلان العاقل
يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد

اراد منه الشكر عليها وان لم يشكره يسلبها عنه فيحصل له
خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي
هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا للذم من العقلاء
فهما واجبان عقليان اعني شكر الله تعم ودفع الخوف عن النفس
ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعم فانه اذا لم يعرف لم يتصور
ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايض انه كيف يشكر فيندفع الخوف فيتم الشكر فيكون
معرفة الله تعم ايض واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو
ايض واجب عقلي الثاني ان النظر واجب اتفاقا فوجوبه
اما عقلي او شرعي والثاني منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه
اشار بقوله ولانتفاء هذا المط على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا اى ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو هذا المطلوب على
الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما
قلنا ان الوجوب الشرعي منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب
لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول اى لو كان
وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعم
ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بوجوبه على العلم بصدق
الرسول ص اذ به يثبت الشرع والعلم بصدق الرسول
يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى
تصديقا له ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته ثابت
بالشرع ايض اما لاندراجه في مطلق النظر واما لانه نظر في

معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول
للمكلف انظر الى معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول
انا لا انظر الى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فان ما لا
اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه فلي الامتناع عنه
انا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك المتوقف على
صدقك الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك وانا لا انظر فيها
وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء عم
اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا
فكذا ما يستلزمه اعني كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا
فرضنا وجوب النظر بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى
بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان
منتفيا في الواقع ثم لا يستلزم المح اعني افحام الانبياء واما
انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك عين اللازم والفرق بينهما
ظ لا سترة فيه لان كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفاءه
لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء
ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم لانا
نقول كل ما يستلزم المح فثبوته يقتضي ثبوت المح وثبوت المح لا
يقتضي انتفاءه بل ذاته يقتضي انتفاءه لان ذاته اذا اقتضى
انتفاءه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن
جملتها تقدير ثبوته فعلى تقدير ثبوته ايضا يقتضي انتفاءه
لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة

في نفس الامر وثبوت المح ليس من التقادير الواقعة في نفس الامر و
الاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد
اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم
فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم
فخوف العقاب بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل
المعرفة احسن حالا ممن لم يحصلها لاتصافه بالكمال وتحصيل
الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا قيل البلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم ليس بواجب عقلا لا بالنقل
والعقل اما النقل فلقوله تعم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي
التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي قبل
بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا
قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية
مع امتناع العفو عندهم واما العقل فلانه لو وجب شكر المنعم عقلا
فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو تعالى منزه عنها او للشاكر اما في الدنيا
وانه مشقة بلا حظ او في الآخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف العقاب لاحتمال انه لا يقع لائقا ولانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى نعم
ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك
المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز والخزائن

فيتناول منها اللقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم
على تحريك انملته شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء
فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله
من اللقمة عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده
من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف فى ملك
الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر
بل يكفى فيهما المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر
وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم
ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما
يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا
نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير
فوجوب المعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى
النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانتفاء وجوب حال
حصول كمال المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو
سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب المطلق واجب قولكم فى
اثباته اذا توقف واجب مطلق على شئ ولم يكن ذلك الشئ
واجبا لجاز تركه وفرضنا تركه ففى زمان تركه وعدمه
لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم
ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف

بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف فى حال عدم ايقاع الموقوف
عليه محال انما المحال ايقاعه بشرط عدمه للفرق زمان عدمه والفرق
بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال
لو توقف الواجب المطلق على شئ وكان ذلك الشئ جائز الترك
لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه هف واعلم
التكليف بالمحال جائز واجابت المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا
ونثبته والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال
الخطاء فى نفس الامر لا يقدح فى ذلك والمراد بالتعذيب المنفى بهما
هو التعذيب الدنيوى او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما
فى الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة
لانه يقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه واشتغال به فهو
واجب لا لانه لا يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل
بامر الاخرة ثم لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا
كما سياتى ولا يتصور ذلك الا باستقلاله فى امر الاخرة اجمالا
والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لابد من معرفة
المنعم ببعض صفاته الجلالية وما ذكر من الالهام والتعليم
وتصفية الباطن محتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر
فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شئ منهما مقدورا
لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى رياضات ومجاهدات شاقة
ومخاطرات كثيرة قلما يفى بها المزاج فهى فى حكم ما لا يكون

معتقدا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا
بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب
لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات
واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف يتجه
عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك
الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب
الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم
فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فبالنظر
لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة
وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف ح لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر
لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فينبه النبي ص المكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها
بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب
النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات
لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم
من المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته
بان يكون هناك دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه
الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع
اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة و

اثبات

اثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو انه
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع
منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر
سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول
ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين
عليك الاتيان به لا يسوغ لك اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل
لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما
هو من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا وهذا قد فهم
خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان
الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا
الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة بان يقال قولك لا يجب النظر
علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر ولا
يتوقف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة
فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة
نحو قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد
امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال صلعم ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل

لحيتيه

ذام

لكت الشيء في فمي اذا علكته وكذلك الفرس اللجام وفلان يلوك اعراض الناس صح [illegible]

المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا
المسلك ظني لاحتمال صيغة الامر غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك
قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه
يعلم بعضها بالمناقشة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة
وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة
بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل
للحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان لا يعرفه كيف يعلم تكليفه
اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير
العارف بكذا لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه و
تصوره لا العلم والتصديق به كما مر من ان الغافل من لا يفهم
الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع
وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه
وذلك لتقرير النبي ع والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون
في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع و
صفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم

الاقرار

الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يتبين معه ولو كان
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب
بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل
على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج اما تدل على وجود الصانع اللطيف الخبير غاية ما
في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية و
التقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يقدح
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على
التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض
كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو
حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو
حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر
الله تعالى به ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف
عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة بالذات
اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب
المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر
وذلك كمن يأمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور
له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق

وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة
لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على
انه ليس بواجب شرعا بل منهي عنه شرعا اولها ان النظر في معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي ص والصحابة الاشتغال بالنظر فيما
ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله
كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة
رد لانه قال ص من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب
بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن
دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويردون شبهات المنكرين
والقرآن مملوء منه وهل ما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق
به الكلام الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات
وتدوين المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص
الدلائل والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم
بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي
المقتضية لانقياد الانوار على قلوبهم الزكية والقلة من يتخللهم
من بينهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة
في كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وانهم لم يكثر الشبهات
في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج
كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك

انواعها او مع

فهو رد

السؤال

كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض و
القلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك من
اصطلاحات الفقهاء وكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم
منه ايضا قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه
الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فنقول لكنه بدعة حسنة
كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها انه ص
نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه ص خرج على اصحابه
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال
انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا
تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان
النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي
الوارد على الجدل انما هو من حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا
بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع
العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل
هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق
لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة
الرسول ص لابن الزبعرى وعلي ع للقدري مشهورة روي انه

لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم
يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
وروي ايضا ان شخصا قال للنبي املك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق امتي فقال عم املكها دون الله او مع الله فان
قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا واجيب النظر غير الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله تعالى بقوله
ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون فرضا لا منهيا عنه وثالثها قوله عم عليكم بدين العجائز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر
فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ
لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري
فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر و
الايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو
الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده
الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال
عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد التفويض الى
الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره ونهاه
لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه عم

آحاد

آحاد لا يعارض القواطع وهو ما استدللنا به من قبيل القواطع
وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق
به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى
ما يحصل به الظن وهو الامارة وبسائطهم اي ما يتألف منه
ملزوم العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم انما الاعمال
بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لاستحالة الدور فان النقلي
الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق
الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن
نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور
من ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته
القريبة نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله
تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا
المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا ينافي المركب بل يندرج فيه
وقد يفيد النقلي القطع لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الخلاف
في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا
يفيد القطع اي اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة

من خليفه سلطان نه طاق سپهر سن تكوندى بينم رحمت هم ز بن سراى وندى بينم

الجن تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط
والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر
وعلى عدم اشتراكه بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه
مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم
اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم
الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اول
متعلق بالتخصيص
الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم
ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره
فكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور اعني العلم بالوضع
والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الدال
على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد
الدليل النقلي بل يجب ان يأول عن معناه الى معنى آخر والى
هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله
قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في
حقه تعالى فيأول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش
كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي لان تصديقه
يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه
في انتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة

ظاهره ل

ذلك م

دبطاس سپهر فال ستقبل حال ني رسم عزائم و جنوندى بينم

صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع
تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يتفق وجوده لعدمه بطل
قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلي قد يفيد
القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ
السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات
المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة
قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء
الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل
اللغة في زمان الرسول صلعم في معانيها التي يراد منها الآن
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ
الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل ونحوها فانها معلومة
الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع
الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها لغة
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة
تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات
المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد
الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء
اذ لا مجال للعقل فلا تعارض من قبله واما في العقليات فلان

منها ل

منها ل

منهام

العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق احد
المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين
يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادة
اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته
لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر
المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو
قياس وتسمية يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس
واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل والموصل
اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه
واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام بينهما
اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنا
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام
واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو
القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه
لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء
والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل
باحد المتساويين على الاخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق
ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق
الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان
والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة

او نقيضها مذكورة فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار
موجود او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة
والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة
اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى
الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان الوسط اما محكوم به
في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او
محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو
الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى محكوم عليه في الصغرى
وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال
والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات
الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات
الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس باعتبار مادته
القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا
او تاثيرا اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق
فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول
الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا
فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا

طيات

مثل زيد انسان وكلما كان انسانا كان حيوانا فزيد حيوان

وان كان النهار موجودا فالارض مضيئة ... لكن الشمس طالعة فالارض مضيئة

او

فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات
التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة و
المشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان
والجدل وتدقيقه لما جعل للمسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا
هيهنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا لعدم الجزم
في النتيجة لان الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا
نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق
تحكم وايضا عبارة المصنف تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم الى
خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي
ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل ناتج امران وكذا
غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي
اما متصل وينتج منه قسمان احدهما ما استثنى فيه عين المقدم
فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض
المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء
اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي
صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم لا يقتضي صدق
الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم
واما منفصل غير حقيقي وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل
الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض
الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد

الجزئين فلا يستلزم عين الآخر ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين
والمنفصل الذي هو مانع الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم
عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا
يستدعي عين الآخر ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل
حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان
الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن يعني ان
الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات
كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني
الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من كلام الامام
ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد
يعده الواحد وهو يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا
كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم
والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم نستقرأ
بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ و
اما التمثيل فهو الحاق جزئي بآخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما
في معنى جامع بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا
والجزئي الاول اصلا والجزئي الثاني فرعا وهو لا يفيد الا

الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع
علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعة بل يكون علة الحكم حيث كان عاد هذا القسم الى
القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة الاصل
لكون الحكم ثابتا فيها لعوله تأييد له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا
الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد على ما ذكرنا
ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب
مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة
لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل
عبارة عن ادراك شيء لم يعرض له العوارض الجزئية التي تلحق
بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين و
الوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا
يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصور والاعراض
اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول
في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد لانه لو كان
ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان
الصورة المعقولة تحل في العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق
طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله

من حيث

من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة
على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى اجزاء متشابهة
في الحقيقة وحينئذ يلزم ان تكون الصورة المعقولة التي فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض لها الوضع
والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة
المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا
يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية
والفرض ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة
بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية محقق
الاعتراض عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل
مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا
عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشأن مهيته ان يكون
كذلك معقولة لا فصلا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون
معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
فتعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء
على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان
يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان
يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا
كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ واما الكبرى فلان

لمعقول آخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا م

كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته
لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم تتوقف على المقارنة في
العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل
متقدم على المقارنة في المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل و
المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا
يلزم الدور فان صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته فيكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه
المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته
امتنع ان يكون مقارنته للغير لحلوله فيه او حلولهما في ثالث
فالمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها
تعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهو صحة مقارنته
للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا
وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول
آخر مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول
للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا
لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك
الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم

صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستلزم
الامكان فيمكن تعقل انه تعقل او تعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان
كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان
تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه
اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه او بحصول
نفسه دائما حاصل لا تغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت
ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية
اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة
لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان
يقارنه معقول آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه
بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تعالى يمتنع ان يكون
معقولا لغيره فاذا لم يمتنع ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع
معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على
المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية
لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة
المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان
المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان
ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة
العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة

على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق
المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقارنة فان قيل توقف صحة
مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور اجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في
العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين
موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور وايضا
انا نجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان
من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات
النفسانية القدرة وهي امر مؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما
ان يكون مصدرا لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور اولا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون
مصدرا لفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني
وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد والشعور هو
الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد
والشعور هو القوة الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدرا
لافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا

شعور

شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار فنفس القدرة صفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة
الحيوانية تكون قدرة بالنسبتين لمقارنتها القصد والاختلاف
والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من النسبتين لخلوها عن الامرين
والنفس الفلكية قدرة بالنسبة الاولى دون الثاني والنباتية
بالعكس فبين النسبتين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا تدخل في شيء من التفسيرين
اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتي الايجاد والاحداث
بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع
متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول
بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول وحاصل
انا قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير
ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون
التاثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في التابع يعني ان التابع لكل منهما مغاير للآخر فان للمزاج
لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة و

اليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع فيكون اثره
من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر
هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير المزاج وفيه نظر لان الشيء
الواحد قد يكون آثار متغايرة بحسب ففي قوله وتغاير الطبيعة
والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لغو وتترتب
وصحة للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى
الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما
قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب وانما جعله ممكنا
اي قلب الماهية ١٢
صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا في ان
القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة
الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك فتساوي نسبته اليهما و
ذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف واحد لان القدرة
عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا تتعلق بالضدين والا
لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما
وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة
بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى
انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان
نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا تتعلق با
اي بجميعها ١٢

تطلق ح

لضدين

لضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين
وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده
من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط
لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل
المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبداء الافعال المختلفة
فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف
بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ الاشعري فكيف
يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير
وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين
لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة
الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة
واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انها لو لم تكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه حينئذ لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان
لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج الفعل
من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغني عنها

الاشعري ح

لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا ولا حاجة اليها لان يدخل من
العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن قبل الفعل بل مقارنة له غير (القدرة م)
مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعـ
ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر والثاني بتسميه بط واجيب
عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال
فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان
تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل ومنافي (فيه م)
التكليف القدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا
بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في زمان
وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل اخر لا بذلك التحصيل وجاز ان
يستمر التكليف حال القدرة فانه يمنع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة
بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان
ومع الفعل لا عصيان ايضا لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة
اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما عند حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى
القدرة وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود
فجوابه ان اللازم احداث الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد
اخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة العبد ولم ندع
ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة

الله تعـ او قدم العالم بل قدرة الله تعـ قديمة ولها تعلقات حادثة
مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت الاشاعرة على ان القدرة (عنها)
على الفعل مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى
زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المعلول بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو مح واجيب عنه
اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعـ وما يقال من ان العرض لا يطلق
على صفاته تعـ وان صفاته ليست مغايرة لذاته مما لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل
وهو انا لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود
المعلول بعد ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك اذا لم يتخلل
بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل
ورد هذا الاخير بان وجود المتعدد مح اما بالقدرة الزائلة فيعود
الحادثة او الحاصلة وهو غلط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة
الزائلة والا فانهم لا يقولون ببقاء القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم
من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا
معدوما لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا وايضا ان لا يكون (يلزم م)
الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له (التي م)
واجيب اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه قيل لا يلزم من وجود

القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة
تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة
به فعل فلا يجوز مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون نفسها
موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وتأثيرها بالحال وهو تحقيق
معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه محال فانه يراد به معنيان
الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا
بشرط كونه قبله محال الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان
حصول الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله محال ولا اشتباه في استحالة
المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من
القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان
قبل الفعل مقارنا للعدم فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده
بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع
الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال
فانه يمكن ان ينفصل عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع
الفعل ويتصل به وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم
اجتماع النقيضين وهذا كما يقال القاعد يصح بشرط قيامه اذ
يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس يصح في زمان قيامه اذ يمكن ان
يعدم القيام ويوجد القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع
تعدد القادرين لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليها ما مر في امتناع

اجتماع

اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما تم ههنا
اذا كانت كل واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة
قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة
على مقدور واحد فيقع بهما كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز
اجتماع مؤثرتين كما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله
تعالى فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها
فلا يتعلق قدرة زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل الفعل واحد بل
يكون كل واحد من الاثنين محل الفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر
فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال
ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم
من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا
وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن وقوع المقدور
الواحد الشخصي الا من قادر واحد وانما قلنا لما اشتهر عندهم
لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع
ان يقع بالآخر وقد مر منا وحققنا في مبحث ان المعلول ينعدم بانعدام
علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهبت
طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع
ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل
امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان
يكون قدرة الشخص على مقدور متماثلة لقدرته على مقدور آخر والا
لكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك

المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص
واحد وترك المص هذا المذهب وقال لا استبعاد في تماثل القدرتين لان
حال القدرتين كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد من شخص
فان قيل لو جاز تعلق القدرتين بمقدور واحد و وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لانه اذا
جاز تعلق قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور
واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا
الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة
فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد حكمتم باستحالته لانا
نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه بالاخرى بدله
وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن
الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع
باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة
اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من
شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة
الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختاره المص
لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع
من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه
ممنوعا من القيام وما هي الا في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس
هذه الصفة في الممنوع وللابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم
القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل للممنوع انما
يتاتى منه الفعل على تقدير ارتفاع المانع فالزمن ايضا كذلك فالحكم

بان احدهما قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل
وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فان القدرة
فانه يتغير من صفة الى صفة اخرى قال المص في نقد المحصل ان القدرة
ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض
للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان
فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن
او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت
القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويعتاق به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
وتضاد القدرة الخلق لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة
والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون
صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق
ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام
يستلزم نقيض تضادهما والخلق ايضا تضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل قد يكون
تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق
للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا
لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان
لا يصدقان على ذات واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير
القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما ولعتنا
اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل بالقياس الى فعل واحد

فاحد وما يتوهم من ان تينك الصفتين المتنافيتين لان متنافيهما
وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين
اللذين لا يتصادقان وذلك معنى التضاد مجواب ان تنافي اللازمين
الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد
ولا تصادق احدهما على الاخر والمتفق لامتناع الاجتماع هو تنافي
اللوازم الاصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية
اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد
يقصد لتصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو منافي والملائم
هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة و
استماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية و
ادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا
من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء
الكريهة اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافي من حيث اشتماله على ما يتنفر عنه الطبيعة
فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافي
وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فما ذكرنا ظهر
ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك
مخصوص وهو الملائم في اللذة والمنافي في الالم والى هذا المعنى اشار
بقوله وهما نوعان من الادراك تخصصا بالاضافة ثم المعتبر هو الملائمة
والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر اذ قد يعتقد احد

الملائمة في شيء فيتلذذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة [فيلتذذ]
في شيء فيتالم به وان لم يكن منافيا له وعلى هذا المعنى اشار بقوله [الى اه]
ويختلف بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك
فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به اخر وذكر الامام الرازي
بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا
حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت
ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هي
معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق
اخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي [ام لا]
ولا هو كاف في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بطلان
[بجميع التجربة]
سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير
طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان
تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي اجيب بانه
لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما
عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصور
على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم
محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى
الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن
الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني اوعية ونحن لا نمنع
[جوع وغلبة]
جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة
الملائمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا

زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية
حصل ادراكها الذى هو اللذة اجمالًا بيانه ان ههنا مقامين احدهما ان
اللذة دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى
دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية
كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على
التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا
ولا كليا وكذا فى ادراك الاشياء الحلاوة اول مرة وقد يحصل
الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى
ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها
على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور
والادراك والمصنف اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة
خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى
المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة
فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير
والموجود فى نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء والالم
يعنى الحسى منه سببه الذاتى تفرق الاتصال بشهادة الحس
والتجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذلك البارد
يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب
الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب
عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والابيض اليقق

لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط
التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق
وكذا الحال فى المشمومات بعضها مفرق وبعضها مكثف و
الاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية
عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازى متمسكا بوجوه منها
ان من قطع يده بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يحس الالم
الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف
الالم عنه بل تفرق الاتصال يفيد العضو سوء المزاج الذى
هو المولم وحصوله يستدعى زمانا وان كان قليلا فربما يتأدى
العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ فيحصل الالم الذى
هو سببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذى بان
يفرق اتصال اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها
فيجب ان يولم المغتذى والتالى باطل بشهادة الحس وكذلك النمو
انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق
الحاصل من المغتذى والنمو تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات
وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون
جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتى ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين
المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه

خاقان هی نشاد ارد ید بیضا ز بیاض بخت سلاه لوئی هم چا چشم بیاض دارد

على ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان يمكن ان الكلام منقوض متمم فلا يمكن
لضعفه استمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فيجب
ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانا لا نسلم لو كان الالم
لسعة العقرب لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو لما يحصل بواسطة السمية من سوء
مزاج مختلف اقوى مما يحصل من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة تقتضي الانفصال
عن البعض فلا يجوز عدميا اولا ولو سلم فالعدم يجوز ان يتصف به امر في الجملة ويكون الالم
بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم احد امرين احدهما
تفرق الاتصال وكان المصنف اشار الى هذا المذهب بقوله وقد يستند الالم الى التفرق
وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق
مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويبطل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كأنه المزاج
الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يحصل بين الاول
والثاني بين هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يؤلم لسعة العقرب ... يشتد
الم ليس له ... بالنسبة الى الاول بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يؤلم وعليه يتاول ما
ذكر الاطباء فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب محسوسة
دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا
دون المدقوق واما الثاني فهو ان الاحساس شرط فيه تخالف ما بين كيفية الملامس وكيفية
المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير الملامس من المحسوس فلا يكون هناك
احساس لكونه مشروطا بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو
كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليست ثمة كيفيتان
فلم يكن تفعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف

وهذا مذهب بعض الاطباء مع ان حرارة القلب

بين

وان لا م

فالكيفية

فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة و
احساس المنافي الذي هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استقرت زمانا تام
يضعف الشعور بها فتلتذ جالاته بحسب استقراره تقل المخالفة بين
كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثير والاحساس
حتى يكاد ان لا يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين
كيفية الحاس والمحسوس ولذلك كان الغائص في الحمام يستسخن
هواءه اولا حتى اشمأز عنه ويتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه
لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قدر ساعة اثر فيه هواء
الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه
حتى لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم
حسي وعقلي وهو اي العقلي اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا
فالادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة
واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية اقوى من
الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو في
امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي و
مطعوم شهي فيرفضهما لما يعتاض من لذة الغلبة الوهمية و
اي يأخذه اعتياض وتعويض اي اخذ العوض
مرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة
المدركة ما كانت في نفسها اشرف واقوى يكون لذاتها اتم و
اقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة

اذ ل

يستعمل المغافصة ناگاه گرفتن مص

الاشمئزاز النفرة

الباطنة

يعتاضون

كل م

العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر
كما ان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته
اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان
المعشوق المتطوب ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى منغمسة
فى الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك
القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات
مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة
فى الشوائب لا جرم تكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات
وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اى من الكيفيات النفسانية
الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من
المعتزلة وبعضهم المعم الى ان الارادة هى اعتقاد النفع سواء
كان يقينيا او غيره فانا اذا نسبنا قدرة القادر الى طرفى المقدور
اعنى فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقدنا نفعا فى احد طرفيه ترجح ذلك
الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعى الى
الفعل او الترك واما الارادة فهى ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان
الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما
نعتقد نفعا فى شئ ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل بعد هذا
الاعتقاد ورد بانا لا نجعل مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له
او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه

منغمسة ل

تابعهم ل

اى مختار ١٢

اوالى

او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من
الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشئ قدرة تامة
كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما فى القادر التام القدرة
فيكفى الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد
توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شئ منهما لازما
فضلا ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان
متساويان فى الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا
يتوقف فى ذلك على ترجح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه
بل ترجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه
من دهشته لا يخطر بباله الا النجاة فانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف
متفكرا فيه حتى يفترسه السباع وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع لمرجح فى اعتقاده على الآخر وكذلك
الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه
يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة
بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على
الآخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور
منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوى من جميع الوجوه فى الامثلة
المذكورة ممنوع فلا يلزم من فرض التساوى وقوعه ولا يبعد فى هذه
الصور للمفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر
شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور

عنم

اى ظهر ١٢

طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى عدم السبع ل

بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم
استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب
الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة قال المصنف قالوا اذا
فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع
الضعيف كما هو المشاهد ممن يدوس على عتبه وأما في القدحين
والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الفرق
والمعارضة بالصورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى
ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة
فلما مر لان النسبة بين كل مفهومين محصورة في هذه الثلثة و
اما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما
وهذا ظ [illegible] متضادا ولو كانتا متخالفين لجاز اجتماع ارادة
الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن
الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان قال المصنف يلزم جواز
اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده
واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ
يجوز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم
ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد
الآخر يستلزم اجتماع النقيضين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع

متن م

كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة ويجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع م ص

او ضدين ل

الضدين ل

ترجح

ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع بالمرجح وايضا يجوز ان يكون شيء
مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد
فيه مضرة وبهذا يندفع ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن تابعه
مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك
انها بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة
من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز
فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته
الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور
بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد
بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط
كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما
بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال لا ندعي
ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان
ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده
المشعور به لانا نقول حينئذ الارادة لا تختلف بالشعور بضد
المراد وعدم الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما
اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي
الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن
مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين

نفي م

حنا از کف زینها دزد رنکین میلکند هر شب   اکر من آستین باشم سر دست حنا کیرم

المتعلقين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور
بها وبجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر وقد
هذا الاخير عامر من تفسير الارادة على رأى الشيخ ومتبعيه و
الى هذا المذهب اشار المص بقوله واحديهما لازمة للاخرى
مع التقابل يعنى ان كلا من الارادة والكراهة لازم للاخرى مع
تقابل المتعلقين اى ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل
الآخر لانفسها وبالعكس اى كراهة احد المتقابلين لازمة للارادة
الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر في العمل
المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا
شك ان ارادة الاتيان بفعل تستلزم كراهة تركه اذا اخطر الترك
بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان ان اخطر
الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل
ويندفع عنه المنع الاول اعنى قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد
كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل معا بلة
السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشير اليه انفا ثم العلماء
واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من
افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته
واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان

انه

او جبلة لما اذا اعنى

معنى

بى تو بر عكس خواهشم بى تاب   غلقو كباب بى غلمت

معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب المامور به كما في
العصاة واما الارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب
ذلك المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل نفسه فانها لا توجب ذلك
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك
الجبائى وابنه وجماعة من متأخرى المعتزلة وجوزه النظام
والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اى
القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه
لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد
يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على
ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد
فيهما والعزم الذى هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف
ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم ويزول التردد
بالكلية ومع ذلك قد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة
الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد
الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وقد يتخلف
ذلك العزم والجزم لزوال شرط من شروط الفعل او حدوث
مانع من موانعه فلا يوجب الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم
الايجاب فهؤلاء اثبتوا الارادة متقدمة على الفعل جازمة
هى العزم ولم يمنعوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى

وجوده

من افعاله

امام

من افعاله

القصد وجعلوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من
قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتغاير اعتبارها بالنسبة
الى الفاعل وغيره يعنى ان الارادة والكراهة تغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد هذا اما اذا كانت
الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتقييد
المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد هذا اما اذا كانت
حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور
وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعنى ان الارادة مغايرة للشهوة
التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل بالالات واذا ذكرت
متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهى فقال
اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى وكذا الكراهة مغايرة للنفرة
لانها قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسرت
الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها بجواز
ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لشيء مثلا وفى ميله اليه نفعا
ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة
لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا
ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا
الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يفرق على تقدير ان ارادة الله تعم

ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك
الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا اوجبه
الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته
وقال الجبائى بتحصيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى
لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة
لاحد طرفى المقدور بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها مقدورا
البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها
التخصيص والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة
الحيوة والموت وجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب
دواء كريه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه
وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذ اعلم فيه هلاكه فقد
وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان
فى شيء واحد بينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال
بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت له النفرة
دون الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام
متنفر عنه فهذه الكيفيات النفسانية التى ذكرت تفتقر الى
الحيوة وهو صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
اعتدالا نوعيا عندنا وفى القيد الاخير للتحقيق على ما هو راى البعض
لا الاحق انه قيل قوة هى مبدأ القوة الحسى والحركة وكان هذا
هو المراد بالاول ليتميز من قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع

اعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة
والمحركة ومعنى اعتدال النوعي على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات
العنصرية من اجناس هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا
خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب
اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة
فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
القوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة
مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ القوة الحس والحركة متغايرتان
ههنا وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف
الحيوة لكن هذا التغاير لو ثبت ان الحيوة مبدأ القوة الحس و
الحركة لا انها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة
فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على
مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية
بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج وفي العضو الذابل والا
لتسارع اليهما التعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج
ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة
التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة
القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق والباقي غير الزائل فقد يقال بانه نحو ذلك

يمتنع

يمتنع عن قوة بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة
الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عند نا مشروطا
باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من
العناصر على ما مر وتفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر
من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب تسمى با
لشراييني فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعي و
البنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض
البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه
وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس
مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى في البسائط
بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة
بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزء من البنية حيوة
واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان
يقوم بكل جزء حيوة على حدة واما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا
بالقيام بالآخر فيلزم الدور والا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل
الاجزاء والحالة الحقيقية الواحدة لانا نقول لم لا يجوز ان تقوم با
فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو

ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع
الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بالكثير من محل
واحد او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض
الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء
ثم كيف واجزاء البنية هى العناصر المختلفة الحقائق لا يقتضى بكون
الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير
شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء
الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذى به يتحقق البنية

التعلم

وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال الحيوة
عما اتصف بها كالعمى الطارى بعد البصر لا مطلق العمى فلا يكون
عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة مقابلة العدم والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة
وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى
متعلق بمحله ما ذكره الامام
او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز
بالقيد الاخير عن القتل وحمله على الكيفية المضادة مبنى على ان

التعلم

المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما
هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على
كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير
وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا او الاحداث والمراد

احداث

احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية
قد تحدث بعد ان لم يكن بمعنى يتصف الاشياء بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا
فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية
الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ فى الفصل الاول من الفن
ملكة او حالة يصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها
سليمة وليس كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على
ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او
غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال فى

عنه ل ٢

الشفاء انها ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنها لاجلها الافعال
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مئوفة فاورد
ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها
متاخرة عنه فى الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير
ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال و لانها اغلب فى
الصحة وقال الامام لانه لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا
كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير
ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات
النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا

ملكة

به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار الا انهم الا ان يراد با

والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر في موضع
آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه
وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على
ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز
تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة
البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا
للشيء بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي
ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر
في مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم
ولست اعني من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل
العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو
انه عند الصحة يحدث هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض تزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض
عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية تقابل التضاد وكلامه متردد
في انه اي هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء
منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء
المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها تخرج المزاج عن
الاعتدال على ما صرح به حيث قال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات
المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء

التركيب

التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او
انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال
والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من
الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة
بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه
يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عرض
لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة
لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون
التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند
هذه الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات تطلق
عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او
المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب
والخوف والهم والخجل والحقد قد تعرض للنفس كيفيات تابعة
لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية
تتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول
الى الملذ والحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل
قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب ما يتبعها حركة الروح
الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل والخارج اي يتصور فيه خير متوقع وشر منتظر فهو

مركب من رجاء وخوف فايهما غلب عطل الفكر فتحرك الروح الى
جهة المتوقع الى الخارج والى المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد
فكرى والخجل ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب
من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله
انه ليس فيه كثرة مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد فى تحقيقه اى انه
غضب ثابت والالم يتصور صورة الموذى فى الخيال فلا اشتياق
النفس الى الانتقام و ان الانتقام لا فى غاية السهولة والامكان
كالحاصل فلا اشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفا
ولا فى غاية الصعوبة والامكان كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك
لا يوجد الحقد مع الملوك ومنها علم والمختصة بالكميات المتصلة
كالاستقامة والانحناء والتقعير فى الشكل والخلقة والمنفصلة كا
لزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة
بالكميات وهى التى تكون عروضها بالذات للكم المتصل كالاستقامة
للخط والانحناء للسطح والتقعير للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمى
او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم
بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات
وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التى هى عبارة عن
مجموع الشكل واللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئى اى
الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء فى ان
جزءه الاخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة
للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل

من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون
فلا تنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم والمراد
بالكيفيات المحسوسة فى التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات
المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون مختصا بالكم هذا
لكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام فى
الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات
بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة بينها ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع
انهم لم يعتدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما
وجدوا للاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم
بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون
الضوء مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك
الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعى بخلاف
الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة فى الوجود دون
التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى
واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هى عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية
وهى المبحوث عنها فى قسم الرياضيات ومنها ما هى عارضة لها بسبب
انها كمية شىء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافى الاختصاص بالكم
واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل
المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما فهذا اقرب الى

يجعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف
ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان يصير مستقيما اذ
لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم
فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين
ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة
والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فتخيل
زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه
الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد
او انقص من المنحني او مساوله وظهر من هذا ان ما قيل ان كل قوس
فهي اعظم من وترها كلام مجازي على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب
عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك
النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط باق بحاله لكن
زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان عارضان
يجوز نقل كل منهما الى الآخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير
جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو
حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط
مستقيم في ذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي
وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم
وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض
الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبتت نهايتاه

انه

وقيل لا يتغير وضعه وقد يرد بان نقله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه
ضرورة وقد يرسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر
ستر وسطه طرفيه وهذا اقرب الى فهم العامة فان البناء اذا
اراد ان يعرف استقامة البناء او نحوه في امتداد الشعاع وقد
يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وعلى انه موجود
فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكذا انه موجود
فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه
ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي
الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط
المستقيم فهو مسلم كان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد
طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة وان اراد ان الحركة
الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية
بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة
بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن ضدها
يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين
لا بد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير
لا يتواردان على موضوع لان موضوع الخط المستدير سطح مستدير
وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم
والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة

به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد

وعلى تقدير تسليمه ايضا الاعتراض باق لان وجود الموقوف عليه لا يستلزم وجود الموقوف بل الامر بالعكس فتامل صح

واحدا

متضادين قيل الحكم الثانى صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستوى
موضوع محيطها الذى هو خط مستدير اقول الحكم الثانى ايضا غير صحيح
لان الخط المستقيم قد يوجد فى السطح الغير المستوى فان محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو ويوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير
تسليمهما ايضا لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين
لحلول الخطين فى الموضوع الواحد القابل فى ذاته لتعاقب المشروطين
عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى
يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم
يكن عارضهما اعنى الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود
بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا
ترى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما فى بسيط الكرة والحدين كما فى نصف بسيط الكرة والاكثر
ظاهر اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح اذ
ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة بجسم بل بسطح وقد يطلق
الشكل على ما احاط به حد او حدود ومع انضمام اللون يحصل الخلقة
هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف
وهو حقيقى او مشهورى الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهى
النسبة المتكررة اى النسبة التى لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع
المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض

ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف
المشهورى فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من
حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه
الآخر ايضا كما يقال الاب اب الابن يقال للابن ابن الاب ولو اخذ
احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية
لم ينعكس مثلا اذا قيل للاب ابو انسان لم يقل للانسان انسان الاب
واما المضاف الحقيقى فهو النسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا يقال
الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف
النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى
الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه
كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه
ايضا التكافؤ بالفعل والقوة يعنى اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة
مثال كون المضافين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل
احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين
بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر
التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان
مع ان المتقدم الزمانى اذا وجد بالفعل لا يوجد المتاخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل
اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب

منهما في معروضيهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضائفين هيهنا في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد يتخلفان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كلامنا في ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج وهو مختار المص واستدل عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يتبع تعقل الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل وهو ان زيدا مثلا محتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا يلزم التسلسل والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة مثلا لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة اخرى بالقياس اليه بينا ولزم التسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها

في محلها كان حصول الابوة في محلها صفة زائدة عليها واما حصولها م

في المحل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا يحتاج ان حصول ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله ولا يتصور تقدم الشيء على نفسه واشار الى الثاني بقوله ف التقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمها على نفسه وما قيل من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا يترتب بينها فان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى

المحل ن
لتقدم ل
المتكررة ل

الرابع بقوله ولتكثر صفاته تعـ يعني لو كانت الاضافة موجودة في
الاعيان لزم تكثر صفات الله تعـ الى حيث لا يتناهى والتالي باطل
بيان الملازمة ان الله تعـ بالنسبة الى كل موجود اضافة فيتكثر الاضافة
حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي ان بني على
برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات له تعـ بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب بينها وان بني على ان الكل متفقون على انه تعـ ليس له صفات
موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت
الاضافة لزم اتصاف البارى تعـ بالحوادث لانه مع كل حادث
اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن
الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود
افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون
بعض ويعرض كل مضاف مشهورى بمضاف حقيقي يعني يجوز ان يكون
مضاف حقيقي واحد يشمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقي عرض
والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذا اذا تعلق المضاف الحقيقي الواحد
بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهورى وجب ان يتعلق مضاف
حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف مشهورى آخر فيعرض
له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على
صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين
كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ
لولا هذا الاختصاص لكان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص

منه م

بحسب ل

العارضة م

فلا يكون

فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
للمضاف المشهورى بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين اى
باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا
باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال المعشوق
واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني
العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو
صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول
صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف
بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما
الرابع من اجناس الاعراض الاين وهو النسبة الى المكان
يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون
ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية
وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله وانواعه
اربعة عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر ثاني
اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث
فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون
تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث
بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله

الرابع

اي في الخارج لا مطلقا ١٢

بناء على زعم مثبتيه وهم المتكلمون ١٢

فى ذلك الحين فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر
فهو الحركة فيكون السكون حصولا ثانيا فى حيز اول والحركة حصولا
اول فى حيز ثان فاولية الحين فى السكون قد لا تكون ممتنعا بل تتذبذب
كما فى الساكن الذى لا يتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية
الحصول فى الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك كالارض فى ان انقطاع الحركة
فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر فى الحركة المسبوقية
بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحين الاول حركة مع انه
حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحين الاول
نفس الحصول الاول فى الحين الثانى على ما صرح به الآمدى وحقيقة
ان الحصول الاول فى الحين الثانى من حيث الاضافة اليه دخول
وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحين الاول خروج وحركة
منه ولما كان مفهوم حصول الجوهر فى الحين اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله فى ذلك الحين او يكون
مسبوقا بحصوله فى حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا
بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر فى
الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم
يخلق معه جوهرا آخر فكونه فى اول زمان حدوثه ليس بحركة
ولا سكون لكونه مماثلا للحصول الثانى فى ذلك الحين وهو سكون
بالاتفاق والبتة امر زائد على السكون غير مشروط فيه
وجه الحصر بانه ان كان حصولا اول فى حيز ثان فحركة والا فسكون
فدخل فى السكون الكون فى اول زمان الحدوث واعترض الآمدى

ولا اجتماع ولا افتراق وذهب الشافعى وابو هاشم الى انه سكون ص وفيه تردد ام

تحتيال

بيعدم

معلى لا ادكره ص
خنصا

بانا لا نم تماثل الحصولين والاشتراك فى كون كل منهما موجبا للا
بذلك الحين لا يوجب التماثل لانا لا نم انه اخص صفاتها النفسية
ولو سلم فالحصول الاول فى الحين الثانى حركة وفاقا فلو كان مماثلا
للحصول الثانى فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به ف
اعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة
الكون اعنى الحصول فى الحين واحدة والامور المميزة فى جنسيات
وعوارض مختلفة باختلاف الاضافات والاعتبارات لا
فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون
المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة
الى آخر والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة كذا
فسرها الفلاسفة عبروا عن الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة فنظر متأخرو هم الى ان
معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون
فى آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف
دوريا فعدلوا عنه الى ما ذكره المص وقال بعض الفضلاء ان تصور
الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية
لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه
الامور فى الوجود لا فى التصور فاذا ان يعرف حقيقة الحركة
بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للآن و
الزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود واستحسنه
الامام الرازى والمراد بالكمال هيهنا الحاصل بالفعل وانما

اى قول بعض الفضلاء

حتى لا يستقيم [illegible] الا [illegible] بالكمال
[illegible]

سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس
اليها وهذه التسمية لا تقتضي نسبة القوة بل يكفيها تصورها
فرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر
هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لائقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة
امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز بتقييد الاولية
عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في
مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه　　له م
اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا
حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن
الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب
حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون
حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة
لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالحقيقة انه بالفعل ولا
من حيثية اخرى كسائر الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم
في جسميته او شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها　　في م
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي
لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان　　عليه م
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا

واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء
من الناس واجيب عنه بوجهين احدهما ان ما اورد في التعريف
يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على
تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد
تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص
وتبيين للمعنى المسمى بالحركة بينة كانت او غير بينة فلا
يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة واورد على الجواب
الثاني التعليل اذ لا يدفع الحد والذي هو التعريف بالا　　خفى
ويمكن ان يقال قد يتصور بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى　　شيء م
وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من
المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي ف
اعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الاذ　　ليه
لا بداية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك
كمالان اولى وثاني نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما
قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا بالقياس الى　　اول جو
ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع
ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء
مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا
شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اول
بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في
مكان بعد آخر هذا التعريف على رأي المتكلمين وتبديل الحصول

اي على التعريف بناء على ان تكون في معنى على مه
اي في المعرف
متعلقة بالمعرفة

بالمكان مبنى على انهم لا يثبتون الحركة فى سائر المقولات والمراد
على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول فى المكان الثانى فاندفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول فى الحيز الثانى لانها انما تنقطع فى
الآن الثانى لا فى الآن الاول ووجودها ضعيف وقد لفظ الحركة يطلق
على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا و
المنتهى ولا يكون فى حيز آنين بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى
الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى
بحيث اى آن تفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى
آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود فى الخارج فانا
نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له
فى المبداء ولا فى المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها
لكن يختلف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها
وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليها الحركة بمعنى
القطع وهى الحركة بالمعنى الثانى فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحيز
الثانى فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر
ممتد منطبق على المسافة التى بين المبداء والمنتهى كما يحصل من القطرة
النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة فالحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فى الوهم لاستحالة

وجود

وجودها الا فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت
الحركة اقول الحركة توجد فى زمان حاله اثنان آن حصول الحركة
فى المبداء وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود
قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرتم اتفاقا ولا
بعده وذلك ظ فلا تتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت
بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى
فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا
نختار انها تتصف بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى
لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة
عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى
الخارج فاذن الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك
الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة فهذا الحصول ان
لم يتعدد لم توجد حركة لان المتحرك فى الاين مثلا ان كان له من
مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له بل هو ساكن
على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل
بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالى الآنات و
تركب المسافة من الحدود التى لا تنقسم وقد عرفت بطلانه و
ان لم يتصل بعضها ببعض كذلك هناك زمان سكون فلا يكون
الجسم فى ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل هو واصلا الى
المنتهى وهو باطل قطعا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار

الموضوع والزمان ومافيه الحركة فافادهذه الامور موجب
لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع
واحد بالتشخص في زمان واحد في مسافة واحدة ويلزم من ذلك
ان تكون بين مبداء ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا
التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن
في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه و
احواله فان قيل تلك النسب للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت
متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالى الانات و
الحدود وان لم يكن متصلة كان هناك زمان سكون تخللنا هذه
النسب التي تعرض الحركة في الانات الى الحدود المفروضة في المسافة
امور اعتبارية تعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي
في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها تعرض لها هناك نسبة
في آن تخالف النسبة التي يمكن ان تفرض لها في حد آن سابقين او
لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص
مستمرة فيما بين المبداء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة تشهر
في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبداء المسافة
الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر
على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد
منها في الاكثر من آن واحد فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يستقر
فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة
متتالية فيلزم تتالى الانات وهو باطل واما متفاصلة بزمان

المختلفة م

حدم

لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة
الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان
للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها امرا واحدا مستمرا هو كونه
متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى
حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب
الفرض كذلك تعدد الايون بحسب الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في
المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض
في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيمكن
ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين
على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالى
الانات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك
كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية المستمرة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض
بينهما كيفيات اخرى فلا يلزم شيء من المحذورات اقول القول
بان للمتحرك في الالوان المتبائنة بالنوع لونا واحدا من اول
الحركة الى منتهاها مما يأباه الضرورة وعن شبهة اخرى تقريرها
ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا
في الحال اولا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجودا
في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود
في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي

قدم

من م

بحسب م

فيهما ٢

فلا يخ م

يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان
احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء الفرضية للحركة غير موجودة
معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة
فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها
منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني
فثبت انه لا وجود لها في الاعيان اقول على المتفطن عن هذه
الشبهة بوجه آخر وهو ان لفظة الحال قد يطلق بالاشتراك على
معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي
الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان المركبة من اواخر
الزمان الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال
التي تضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر
فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في
المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني
وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد
جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل
المنع على اي حال قوله وتتوقف اي الحركة تتوقف على ستة امور
احدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى
واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان
حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك و
رابعها المحرك واليهما اشار بقوله والعلتين لان المتحرك
هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة

المفروضة ل

زماني ل

التي

التي يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة
تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان فان
الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار
والمراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة منها
على ما صرحوا به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا
كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه وايضا منتهى
الحركة قد يكون متأخرا في الوجود من الحركة كالبياض في حركة
التبييض فلا يتصور توقف الحركة عليه وان الحركة لا بد لها في تحققها
من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها
من موضوع هو علة قابلية للحركة ومن حيث انها ممكن لا بد
لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار [على سبيل التدريج] ومسلك
لهذا الامر الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من مسلك [كالحركة بمعنى القطع]
من مسافة او ما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدأ و
المنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة
اللازمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا
يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها
قطع دورات مخصوصة افترض لها مبدأ او منتهى ولا شك ان
الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا
تستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها
مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها
كما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج من حالة

تقع ل

عنها م

اما م

وهي الحركة بمعنى [illegible]

جهتي ل

يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبداء وما منه مردود
بان الكمال الذي يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انه لا كمال
لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود لجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل
فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبداء الحركة قد
يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة
مفروضة في الجسم المستدير كالفلك تكون مبداء الحركة ومنتهى لها
فان الحركة منها هي بعينها الحركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا
يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة
من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان
متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان
ذات كل واحد المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات
بل بالعرض بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب
من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبداء الحركة ومنتهاها
لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم
مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان
احدهما بالنظر الى ما يقال ان له المبداء والمنتهى اما ان يكون معتبرين
بالقياس الى ذي المبدأ وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما
بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل
التضاد اما ان الاول على التضايف فلان المبداء انما يعقل با
لقياس الى ذي المبداء وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبداء

واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما
عقلا بالاخر منهما اما متضايفان واما متضادان لكن ليس كل من تعقل
مبداء الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار
الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يقال ان له فان المبداء
والمنتهى انما يقالان لذي المبداء وذي المنتهى ولو اتحدت
العلتان اتحد المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة
الاينية والوضعية هو الجوهر المالي للمكان المتصف بالوضع
اعني الصورة الجسمية لشئ هو جوهر ممتد في الجهات الثلث
فطلق الجسم يعني الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصفة
حقيقة بالمحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض
الحالة فيها متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض
الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل المتبدل
والكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة
وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض
واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك بجنسه المحرك
اي لا يجوز ان يكون الشئ الذي عرض له المتحركية حقيقة هو
الشئ الذي عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة
والا لكان علة للجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك
المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع
في الوجود فلا تحقق الحركة المركبة منهما وهو المراد بقوله

من م

قال الامام م

سبيل م

فهي م

جهتين

انتفى المعلول اى الحركة ولا شك ان المحرك امر مستمر فلا يكون
علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون
وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المحرك
الذى هو مستمر محركا بنفسه كافيا وحده فى هذا التحريك لكن لم لا
يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة
ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة
الملائمة كما زعمتموه فى الطبيعة التى هى محركة عندكم للجسم مع كونها
مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة فى الخارج هى الحالة
المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى
المسافة وانها لا تجزى لها بحسب امتداد المسافة وان النسب العارضة
لها بالقياس الى الحدود المفروضة فى المسافة عوارض مفارقة
اياها لا يفيدها تعددا تشخصيا فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر
مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبى غرض المستدل هيهنا
ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر فى اقتضاء
الجسم للحركة زوال حالة ملائمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات
الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا يقدح فى ذلك الغرض لكن لا
يتم به الدلالة على ان فى الاجسام قوى هى مبادى حركاتها والنا فى
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام
وفى جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالى باطل لانا
نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا فى بعض
الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة

لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا
يخفى ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الاجسام فى حقيقة واحدة هى
الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك
حقائق مختلفة مشاركة فى كونها جواهر ممتدة فى الجهات فيقتضى
بعضها حركة نفسه دون بعض آخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية
بان ان يكون اقتضاؤها الحركة بشرط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم
من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
فى جميع الاوقات ولما كان هيهنا مظنة سؤال وهو ان يقال
الطبيعة امر مستمر الوجود كالمحرك وعام للاجسام ولم يلزم
من اقتضائها الحركة استمرار الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع
الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك
ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شىء مما ذكرتم فى الدليلين
فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة فى حال ما يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة
للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج عن المكان
الطبيعى مثلا فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لا انها مقتضية للجزء
الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يستدعى الجزء الاول ليحصل بها
الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة
فى جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع
الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى يكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا

عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما والمنسوب اليه الاربع
اى المقولة التى يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف
وباقى المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله
فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزائها
والمضاف تابع وكذا متى والجدة توجد دفعة ولا يعقل حركة ما
فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة
لان الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد و
تفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك ان المراد بحركة شئ فى مقولة
ان ذلك الشئ بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع
آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد
من صنف الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا فى جوهر آخر لم
يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة فى المقولة
وان كان حالا فى جوهر آخر فالجواهر التى ينتقل فيها المتحرك من
نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شئ منها
فى زمان واللا وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار فى
الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان لا يكون شئ
منهما موجودا فيه اولا يكون والثانى يلزم منه تتالى الآنات
وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال
الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم او مادة
فلا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل

منقوض بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء
الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من
خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه متحركا
كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر
واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال
آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات مثلا
لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لان الحركة كما تنتفى با[نتفاء]
المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل
يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هى موجودات آنية لا يوجد
شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سمى مثل
هذه الموجودات المتعاقبة حركة ضرورة تلبسه مثل صيرورة
الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك حركة وايضا
لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا
بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها با[نقسام]
الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون
حركة لانفصاله لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما ان للمتحرك
الاينى فيما بين المبدا والمنتهى اينا واحدا مستمرا لكنه غير مستقر
يمكن ان يفرض له بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير
متناهية كل واحد منها يفرض فى آن فقط وكذا للمتحرك الكيفى
فيما بين مبدا حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان
يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها فى آن فقط

وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاين والكيفيات
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة
النقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان
وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه نقط لا تقف
على حد كذلك اذا فرض في الحركة انيان او كيفيتان وجب ان يكون
ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اين او كيفيات لا تقف على
حد قالوا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع
بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا اليتقوم محله بدونه فلا يتصور
حركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بتشخصها
فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان
موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع
بقائها موجودة بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك
الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون
تلك الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله اي علة متقوما بدونه حتى يلزم كونه
عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا معينة بالفعل
الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة
بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى
فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة

بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في
الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة
فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى
تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة
اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال
من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا
الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا
تحصل موجود الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في
وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت
في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك مجال
اقول وايضا انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة
الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
والشخصية واما الجواهر المركبة فلو وقع الحركة فيها اما ان يكون
بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت
استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم
بانعدام جزء منها معناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب
فلا بد ان يزول ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب آخر
وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها
دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر فانعدام المركب ايضا
دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهوم

حدة
مستقلة ل

بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا
قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغيير
مع عدم تغيير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض
بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء
آخر فتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر
فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني
الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة بتبعية حركته
في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك اذا كان
جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا
منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو احسن
اوضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى
اخرى تدريجا تبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا
انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها
لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير في موضوعها لاستقلت
بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع
لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار
في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين
والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيها بلا تبعية ينبغي

وأجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية
مجرد كونهما نسبيتين حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه
كونهما تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فلا يقع فيها حركة
واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك
انه يتغير هيئة احاطتها تبعا لحركتها في الاين واما متى فلان انتقال
وان يشتعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه
فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا
لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة و
التسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في
الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا
فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين و
التبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في مراتب
التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الآخر مع انه
منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال
المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا
لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة
لا تكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة فبينهما زمان سكون
كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة
من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن في زمان

فيستلزم التدريج ١٢
فتوجد دفعة م
هيئة تحصل بسبب نسبة الشيء الى الملاصق المحيط به احاطة ما وينتقل
بانتقاله شرح
وهو تاثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالحال الذي
تسخن ما دام يسخن وان ينفعل تاثر الشيء من غيره
كذلك كالحال الذي يتسخن ما دام يتسخن شرح
اي على اتصال بغير قار ١٢

الجيب

والتبرد في زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل يفصلهما آن
هو الفصل المشترك والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة في غيرهما
لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في القوة الارادية كانت او طبيعية
او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا
يسيرا والطبيعة قد تقوى كذلك والآلة قد تكل هكذا ففي جميع
هذه الصور يتبدل الحال اولا اما في الارادة او في الطبيعة او
في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك
واما القابل فقد ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا
فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية لا يخفى ان التبدل
في التابعين يستلزم التبدل في التابع فيقع الحركة في المقولتين تبعا
في الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصعد
الآنية عند الغليان وحركة اجزاء المحترق في جميع الاقطار
على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة في المقولات
الاربع مبتدئا بالكم فالحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل
والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار
الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار
الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش
وهو ان يتباعد اجزاء جسم بعضها عن بعض ويداخلها جسم غريب
كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب
اجزاء جسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن

(الكلال والملال خار الرجل ضعف ... واماتة)
(الفاعلية ل)
(في م)
(آخر م)

الملفوف

الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع وقد يطلق (وقد)
ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف
واشتغل بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب
(اي بالمعنى الاول لا لاثبات الحركة الكمية ١٢)
من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتعين من الاسباب فيجوز ان (يتفق د)
ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى
(اي اثبات التخلخل والتكاثف ١٢)
لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة
من غير ان تقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا
واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم
عقلا بمعين لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما ذكره الامام من انه
(اي الجسم اي الصورة الجسمية ربما يختص عقلا بمعين على م لا ينتقل عنه)
لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى ذلك ممن يجعل المقدار
(اي في اثبات التخلخل والتكاثف ... كلام الامام ١٢)
زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من
الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كما
الهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة
والحقيقة فيجوز ان يتصف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال
الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان
يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزء يمتنع ان يكون على مقدار
الكل ضرورة على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء
الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك
(اي ههنا كلام الامام)
لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد

(وذلك لانه وان كان شرط الانتقال الجزء الى المقدار الكل لكنه ليس شرط الامكان هذا الانتقال)

تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة
بقاسر فجاز ان يكون للسترجد معين للعكس تجاوزه كما جاز على
القول بالهيولى ان يكون للمادة تخصص بمقدار لا يتجاوزه
وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافى
الامتناع فى بعض الصور كما نقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافى امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان
الامكان فلا حاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل
نقول اثباتها لا يفيد لان المقتضى للمقدار المخصوص اعنى الصورة
الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم
مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من
هذا المقدار الى مقدار آخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة
التى تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم
لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة
ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما
يدل على وقوعهما او وقوع بعد الامكان والمص ذكر من ادلة
وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس تكب
على الماء فلا يدخلها اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها
بالاصبع بحيث لا يصل براسها هواء من خارج ثم كبت عليه
دخلها وبهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق
الضيقة المنافذ جدا ماء الورد وما ذلك الدخول الا لحدوث

فيها

فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض
الخارج خاليا لامتناعه على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء
واحدث فى الهواء الباقى تكبير حجم بحيث يشغل مكان الخارج
ايضا ثم اوجل فى ذلك الهواء المتخلخل البرد الذى فى الماء تكاثفا
وصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذى كان له قبل المص فدخل فيها
الماء ضرورة امتناع الخلاء والثانى ان الانية اذا ملئت ماء وشد
راسها واغليت تحت الغليان تنصدع الانية وما ذلك الا لان
الغليان يخلخل الماء وازديادا فى حجمه بحيث لا يسعه الانية
فتنصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد
الى حجمه الاول وظ انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم
عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل
صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار
بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اى
هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه فى
جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو
والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية
والزائدة فى المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان
عليه نعم عرض بالتحرك كل واحد [illegible] اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك
ليس حركة فى الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية تزداد
مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول

الاجزاء الزائدة فی منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند
الذبول عما کانت علیه وانکار هذا مکابرة وقال بعض الفضلاء ان
کان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلیة علی وجه یصیر به المجموع
متصلا واحدا فی نفسه فالصواب ما قاله المجیب والا فالقول ما
قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحرکات الکمیة
فالوجه ان یعد السمن والهزال منهما ایضا اقول قد مر ان المراد
بحرکة شیء فی مقولة ان ینتقل ذلک الشیء بعینه من نوع من تلک
المقولة الی آخر منها او من صنف من نوع من تلک المقولة الی صنف
آخر منها او من فرد من صنف من تلک المقولة الی فرد آخر منه وحاصله
ان یتوارد افراد مقولة علی شیء واحد بعینه فنقول ان افراد المقدار
فی النمو والذبول لا یتوارد علی شیء واحد بعینه لان المقدار الکبیر
فی النمو لم یعرض لما کان له المقدار الصغیر بل المقدار الکبیر انما
عرض لما کان له المقدار الصغیر مع امر آخر منضم الیه وکذا
المقدار الصغیر فی الذبول لم یعرض لما کان له المقدار الکبیر بل
المقدار الصغیر انما عرض لجزء مما کان له المقدار الکبیر فمحل المقدار
الصغیر جزء من محل المقدار الکبیر فی حالتی النمو والذبول فلم یتوارد
المقداران علی شیء واحد بعینه فلیس النمو من قبیل الحرکة فی الکم و
کذا الذبول وبما حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلیة علی وجه یصیر به المجموع متصلا واحدا فی نفسه فی هذا
المطلب لان مجموع الزائدة والاصلیة غیر الاصلیة وحدها سواء
اتصلا علی وجه صار به المجموع متصلا واحدا فی نفسه او لم یتصلا کذلک

وکذا الحال فی السمن والهزال فانهما لیسا من قبیل الحرکة فی الکم والمقادیر
المختلفة فی الاول لا یتوارد علی شیء واحد بعینه فان الجسم النامی من
مبدأ النمو الی منتهاه شخص واحد بعینه لا یتبدل تشخصه باتمام ما
ینضم الیه وکذا الجسم الذابل من مبدإ الذبول الی منتهاه شخص
واحد بعینه لا یتبدل تشخصه بانتقاص ما ینتقص عنه فان زید
الطفل بعینه زید الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا
مضاعفة لما کانت حال الطفولیة وکذا زید الشاب بعینه زید
الشیخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشیر لما کانت فی
حال الشباب وذلک لان العظم والصغر لیسا من المشخصات و
کذا الحال فی السمن والهزال وفی الکیف الاستحالة المحسوسة مع
الجزم ببطلان الکمون والبروز لتکذیب الحس لهما اشار الی
اثبات الحرکة فی الکیف وهی تسمی استحالة واستشهد علی وجودها
بالحس فانا نشاهد الماء البارد یصیر حارا بالتدریج وبالعکس
ولا یخفی ان اثبات هذه الحرکة یتوقف علی بیان امرین الاول
ان محال الکیفیات یتغیر فیها مع بقاء طبایعها النوعیة والثانی
ان ذلک التغیر تدریجی لا دفعی ولم یتعرض احد منهم لبیان الامر
الثانی بل صرحوا فیه بالحس من انتقال الماء من البرودة الی السخونة
وبالعکس علی سبیل التدریج ومن انتقال الحصرم من الحموضة الی الحلاوة ومن
الخضرة الی الحمرة کذلک قال الامام لا اعتماد علی ذلک لجواز ان یکون
هناک کیفیات متجددة فی آنات بینها ازمنة قصیرة فلا یشعر
الحس بتفاصیل تلک الکیفیات بل یدرکها علی انها متواصلة

هذا والحق ان النمو والسمن وما یقابلهما
من قبیل الحرکة فی الکم

بل م

الصدم

الصدم

منه

التدریج

فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعة متعاقبة فلا يكون
حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى بيان مذهبي الكمون والبروز
والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه الابطالها في مباحث
المزاج والملح استانا ههنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز
واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه
اجزاء نارية كامنة يجب ان يحس بحر باطنه من ادخل يده فيه
او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما يكذب بالحس
وفي الاين والوضع ظ اى وقوع الحركة في مقولتي الاين و
الوضع ظ اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس
واما في الوضع فلان للفلك حركة دورية لا يخرج بها عن مكانه
وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة اما محوية
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل
الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني
بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من
غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج من مكانه فكذا الكل
لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل
فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما
ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على
ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي لها ويعرض
لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه منتفي للاختلاف وتضاد الاولين

بطلان ل

للتضاد

للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف
الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد
يكون بالتشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد
توصف بالانقسام فيشير في هذا البحث الى بيان ذلك وقد سبق
ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها
وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلاف
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرض لا تختلف
وهي الحركة والمحرك والمسافة
باختلاف ماهية الحركة بل باختلاف الحركة لا يختلف هويتها
ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبداء والمنتهى وما فيه الحركة
نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او
الزمان لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع
العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين
كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع
والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا او للطير ارادة
لا تختلف نوعا واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية
ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها
عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض
ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف
المبداء والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا
اى المسافة

نى ل

نوعا م

بالنوع بل بالتشخص ايضا اما في الاين فالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر
ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التحمر ثم التصفر ثم التبيض ولكن اذا اختلف ما فيه بالنوع
فان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى
نقطة على الاستقامة معها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد معها على طريق الاخذ
في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين
واراد بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي
وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه
الامور الثلثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف
هذه الامور الثلثة فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيهما
نوعا واما وحدة الحركة بالتشخص فلا بد فيها من وحدة الامور
الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير
حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق
الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف و
الوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدته التشخصية
تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة

المراد من الحركة على الانحناء الحركة المستديرة او الوضعية ومن الحركة على الاستقامة الاينية والمنسوب اليه يعني المقولة
للاختلاف م

باعتبار

باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان
وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني
ان الوحدة التشخصية للحركة بسبب الوحدة التشخصية لهذه الامور
الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما
وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس
الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن
وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية في
مع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او
التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة
بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك يحرك ما يحركه
محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة
شخصية متصلة اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة بوجب
الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك و
البعض الى محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف
الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها
يعرض لها انقسامات وهمية بسبب الشروق والغروب
والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها التشخصية فان قيل المحرك
الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان
اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين
على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثر اعني الحركتين

قلت نختار ان الاثنين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعنى
الامتداد الموهوم فلا وجود لها فى الخارج فان اريد بها الحركة
بمعنى الكون فى الوسط فهو امر كلى والواقع بهذا المحرك جزئى
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة
بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون ليس امرا كليا
بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة
بمعنى القطع فى الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض نعم يرد
عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة
بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظ من كلامهم فلا شك فى انه
لا تعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما
ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل
واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص
بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المط بان نحو واحدا بالشخص
مثلا اذا تحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبداء الى منتهى معينين
فى زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامه زيد او عمرو او
غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى
المؤثر لا دخل له فى التشخص الاثر ولذلك استووا على جواز توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل
البدل ونحن بيّنا فى محله انه يجوز توردها على سبيل التعاقب

في الوسط م

ايض

فليس

اليه فليرجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات
لتضاد المتحرك فلانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة
الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا
مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس
او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس
ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما فى الحركة
الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين
وتضادها مع اتحاد المحرك كما فى حركة الجسم صعودا
وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه
لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع
واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل
منهما يقتضى الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا التضاد
ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحادهما فيه
وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين اقول هكذا
قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل
متعددة يتحقق كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول
فى صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته
لجواز تحققه فى تلك الصورة بعلة اخرى وعاذكرنا ظهر
فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان

هذا المعلول يتحقق م

حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان
المحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة
الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة
لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد
الاولين للتضاد اى تضاد المبداء والمنتهى مقتضى لتضاد
الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى
البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون
بالعرض كما فى الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما
من التضاد بالعرض لكون احدهما فى غاية القرب من المركز
والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل
قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف
اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع
ان هذا بعد تسليمنا ما ادعوه ان ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب
تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب صدق
حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد فيه وههنا
قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعنى
الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى زمان
واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر فى تضاد الحركة
تضاد المبداء والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية
ذكر ان التعلق الذاتى للحركة انما كان بنفس الوصفين دون الذاتين

اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبداء وغاية للحركة لم يكن للحركة
تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه
بان ثبوت هذين العارضين اعنى وصفى المبدائية والمنتهائية
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين
اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود
الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد
فى ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل يلزم
التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع
عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركات المستقيمة
الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة
المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبداء احديهما منتهى للاخرى
وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة
مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا
على اشتراط المغايرة الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية
الخلاف بين المتحدين قالوا لا يتصور الخلاف بين المستقيم
والمستدير وكذا بين المستديرين وقد ذكرنا فى مبحث الكيفيات
المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليرجع فان قيل على هذا
لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز فيما سوى ذلك لا يتحقق

اذم

ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون
بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا الحركات
لتضادها منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ
بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز
والمحيط وهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبداء والمنتهى ولا
بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل
يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة
اللذين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما
المبداء والمنتهى وكذا الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق
الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها كما
بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض
للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام
واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام
الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة
في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذا كان المكان عبارة
عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي
المسمى بالحركة على حالة واحدة وعلى استداده فان سمي مثل هذا انقساما
للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثر
استدادها الوهمي الى ما له من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف

والثلث

والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة و
الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف
فتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية لا بد للحركة من زمان و
من امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس
بتسمية مسافة وان كان الاسم بالاطلاق مختصا في الاين فيعرض للحركة
كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف فتسمى بطوا ويعبر عن
السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن
البطو بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان
الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول فلا
يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطو لان السرعة
والبطو يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل
لهما ثم كل من السرعة والبطو هل ينتهي الى حد حتى يحقق حركة
سريعة لا اخط لها من البطو او بطيئة لا حظ لها من السرعة
ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطاء منها
والبطو بالنسبة الى ما هو اسرع منها تردد والاشبه باصولهم
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي
امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة

قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه ثم ان كان قابلا للقسمة بحسب
الفرض وحتى يختلف بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك
المسافة بطوء بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة
بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك
البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك
الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل
السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون
الى ان سبب البطوء تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار
المص مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطوء تخلل السكنات
لما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل
بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات
الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار فرسخا من
الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفرس الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت
قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها
الفرس بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة
لكونها قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر
كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطوء الممانعة الخارجية او
الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية
كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا

الفلك

في ذلك الوقت ... الفرس في ذلك الوقت ازيد من ...

يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا لامتناع ان يكون الشيء
مقتضيا للامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك
فيه فانه يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية ايضا كما في الحجر في الماء
كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في تحريك الحجر
وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو
واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع
عن الصوب الذي كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى
الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او
الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد من حدوث
الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل الرجوع
ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي البتة الى سكون
وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد
متناهية فاما ان ينقطع وهو ظ او يرجع على سمتها او ينعطف
على سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين
ومنع غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
اما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق قال الحكماء الوصول
الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون
منقسما في تلك الامتداد والا لم يكن تمامه حدا فالوصول اليه آني
اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا

لهاء

ذلك

فمنها انه ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة
موجودة في آن الوصول لان العلة الموجبة يجب وجودها حال
وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا الى ضرورة ان زوال الوصول
الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا
فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون آنيا وان ميل اللاوصول
غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الاخر مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة
فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان
سكون والجواب ان الميل الذي هو علة للحركة كما انه علة الوصول
الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هيهنا ميلان
متغايران ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى
المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة
له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان
الميل الذي علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كا
لحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة
المذكورة وهو ان آن الوصول آن وكذا اللاوصول لما بينا انهما
فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا انا والجواب انه يلزم على هذا
تخلل السكنات في حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة
بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار فيها
الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون
في الفلكيات فالحل انا لا نم ان اللاوصول آني فوقه ضرورة انه حال

الوصول

الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا قلنا نعم فان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما
تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل
اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى
الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته
ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا
يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي
لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد
اللازم ثم يضعف الاعتماد المجتلب للحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق شيئا فشيئا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل
الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما
اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل
تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح
اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وتساويهما فيكون ترجيحا محضا والجواب انه لو سلم لزوم
التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول
والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه ينتقض
بالحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المتكون بتخلل
السكون بين المستقيمتين فلعل من الغير ببينين ايضا في انكاره حديث
مثال الحكماء انه يجب وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة
وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك

ان ينزل الخردلة ما بعد وقت وجب وقوف الخردلة لتوسط
السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف
الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري
البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة
واجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل فلا تماسه في الصورة المفروضة
بل ترجع بوجهها فاذا وصل اليها الجبل وقفت ثم رجعت قبل الوصول
الى الجبل وذلك فرض محال ويجوز ان يستلزم المحال الذي هو وقوف
الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد [لازم]
المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون لانه لا موجب للحركة والسكون
الا الاعتماد والجواب ان ليس الاعتماد ما يوجب السكون والسكون [تعادل م]
حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع
السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني
به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون
مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع
الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو
وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف و
في الوضع من غير تبدل الوضع الكلي فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد
للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من
صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون
فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة

وقد

وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم و
الملكة وبقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
[اى المجردات ١٢]
وذلك ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو
يضادهما معا تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار بقوله يقابل
الحركتين ويتضاد لتضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما
يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه السكون
اعني المقولة التي يقع فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة
يضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في
محل واحد فضلا عن ان يتفق اينهما زمانا اقول هذا انما يصح اذا
اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا
يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم في شيء من
الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في
البرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون اعني حصول
الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما
اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان
مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان
كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فطبيعي فطبيعي الحركة
انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر غير قار
الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات ومقتضى الثابت لا يكون
مقتضى للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة
ويكون ذلك غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف اى ليرد الطبيعة الجسم

الى الامر الطبيعي بالاشتغال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول
الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعي للطبيعة للماء فالطبيعة
تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة
فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة
عند رده الى الحالة الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم
الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المط بالطبع الرد الى
الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة
طبيعية فهي تسلك هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة
طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض
ان تكون مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن
المحال ان يكون المط بالطبع مهروبا بالطبع فان قيل المتحرك
بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها
بالطبع فيكون المط بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل
نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع
ومهروبا عنها بالطبع لكن لا تكون بحركة واحدة لان الهرب عنها
بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع و[illegible]
يستند الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة التي قد
تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي وتلك القوة
قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة
الى ان تصير مغلوبة فتستولي الطبيعة وتحرك الجسم بالحركة الطبيعية

الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف
الحركة فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض
البسائط ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا يتصور في
السكون تركيب وانما يعرض البسائط والتركيب للحركة فان
قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا
لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة
فقط واثر الارادة ترك ازالتها الى الحركة فان كلا من الطبيعة و
الارادة والقاسر انما يقتضي تمام علة السكون عند عدم رجحان
علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة
والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى
تحت وظهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هيهنا
اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم
على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم
حقيقة بل فيما يقارنه فكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مسامتته مع عدم الامور الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون
قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا
يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة
كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا مثل الحركة المركبة لا تتصور
الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات
الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطلان

اما الدعوى فلان الحركة المركبة قد تتصور في المتحرك بالقسر كما
في الحجر المرمى الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة
من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذى رمى
اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمى الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة
مركبة من السمتين اعنى سمتا رمى اليه وسمتا يطير اليه واما الدليل
فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية
ثم والسند الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضى
الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذى هو جنس
الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب
ابوهاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر يعلل به الحركة و
السكون وذهب ابو الحسين وباقى المتكلمين الى انتفاء ذلك
المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار
المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اى الحصول
في الحيز ولا انواعه اى الحركة والسكون بما يقتضى الدور و
هو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذى
هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول في الحيز وانواعه
بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان
او طرفه اى الخامس من المقولات التسع متى وهو نسبة ما الشيء
الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع
في طرف الزمان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى ثم المتى كالآن

هو ص

بحث المتى

حقيقى وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقى وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر
كذا الا ان الحقيقى من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء
كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى
نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال الزمان
مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار
آخر قال الشيخ في الشفاء الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم و
متاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر
منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد
مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا
فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي
الحركة ليس من جهة ما هي المسافة فللحركة مقدار بحسبه
ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هو هذا المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر
العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب
اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون
واختاره المص على ما مر في مبحث التقدم والتاخر وانما يعرض
المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها اى مقولة
متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من
الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض
فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة

عتباد

للمتقدم والمتاخر

كالمحاذات والانطباق والمسامتة

له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض
لها متى ولا يتفق وجود معروضها وعدمه اليه اى لا يستند
وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض
المتغيرات متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض
على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشئ
متقدم على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما
على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو استند وجود
المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف يعنى الآن المفروض
كالنقطة يعنى كما ان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك
الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضى
والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات
المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها اليه لان
التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه
فى الزمان جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من
الزمان لان عدم الآن اما تدريجى او دفعى والاول باطل
والزمان مركب من الآنات آخر
والا لكان الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون
له امتداد قطعا فيكون زمانيا اى منقسما بل يكون زمانا لا
آنا والثانى يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده
اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول فى الزمان الذى بينهما
لا موجودا ولا معدوما وهو محال وتتالى الآنات يستلزم
تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك شقا ثالثا

الى ما لا يتناهى تقسيمها

لا على التدريجى

بيانه ان الحصول التدريجى حصول ماله هوية اتصالية تنطبق
على الزمان كالحركة لا يتصور حصولها فى الآن اصلا وغير التدريجى
اما ان يكون حصولا فى طرف الزمان اعنى الآن لا فى الزمان ككون
المتحرك فى حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدأ و
المنتهى فانه يوجد فى آن ولا يوجد فى زمان قطعا او حصولا
فى الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد فى
آن ويبقى زمانا فكلا هذين الحصولين آنى دفعى الا ان
احدهما يبقى فى زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما ان
يكون حصولا فى الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه
يوجد فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان مثل كون الشئ
متحركا فان هذا لا يصدق على الشئ فى طرف الزمان لان
الحركة زمانية بل يصدق ذلك على الجسم فى كل آن يفرض
من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجى
الذى هو القسم الاول وبين الدفعى الذى هو يتناول
الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول فى الزمان لا ينحصر
فى التدريجى فعدم الآن فى الزمان الذى بعده لا بمعنى
الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى
ان لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن
طرف لذلك الزمان وعدمه فى جميع ذلك الزمان ولا
محذور فيه مثل الكلام فى حدوث عدم الآن وهو آنى و
دفعى اقول لا مخلص الا بان يتمسك بما هو غير الزمان والآن

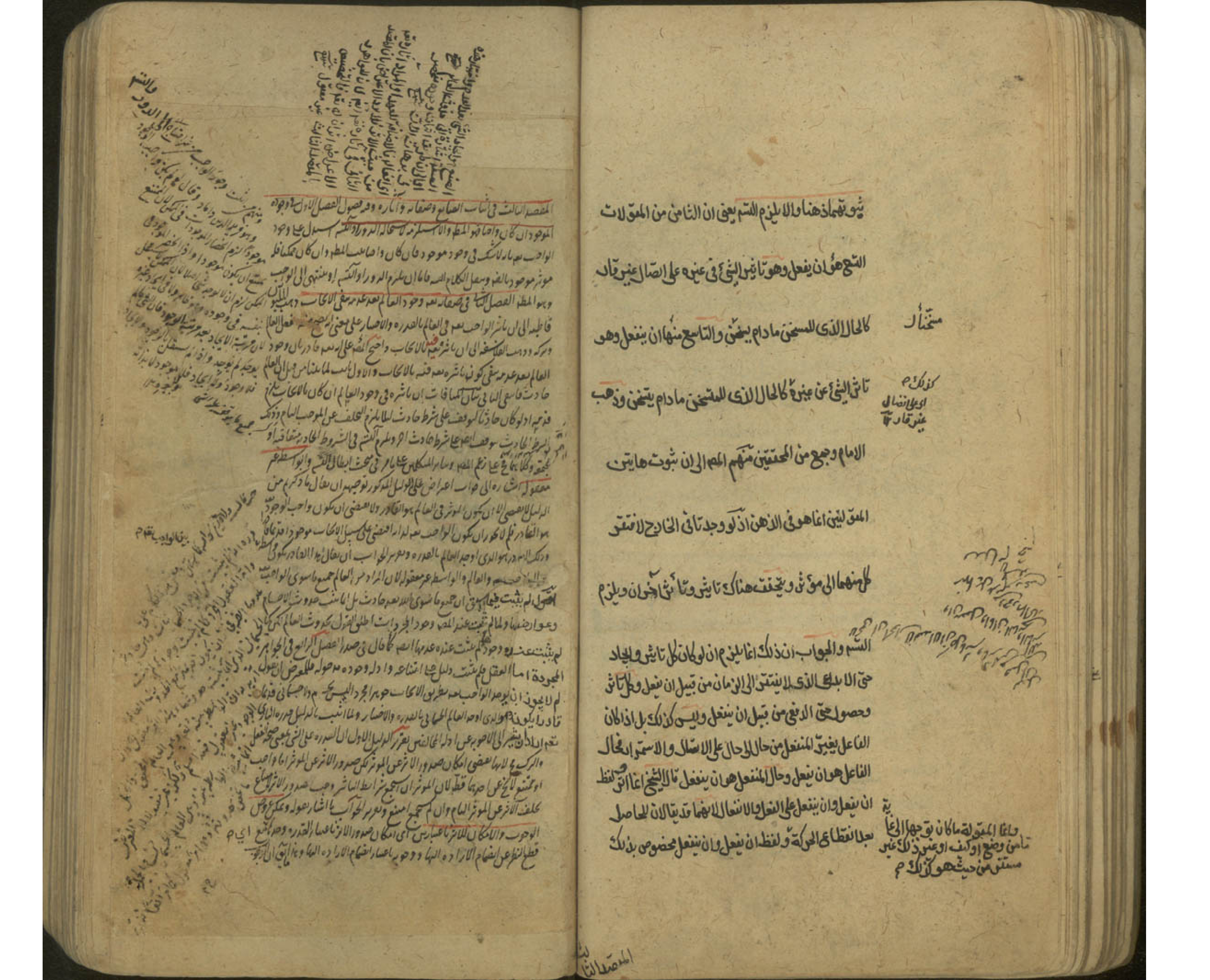
التدريجى

اى حصوله فى آن وحصوله فى زمان

زمانيا

يوجد في احدهما وآخرها فلا علي ان يوجد فيه والا لزم التسلسل
فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك
الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل
وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا
موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا عهد هذا فنقول
فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده
ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا
انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام
الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد
وهي لا لوجوده والنزاع فيه والسند ما مر انفا
حدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم
وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب
نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق
ورجله من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه
تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف

لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره في
الوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية
فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة
السابع الملك وهو نسبة التملك ويسمى الجدة
الوجد والوجدة
تو انگر شدن تاج
ايضا نسبة الشيء اي هيئة تحصل بسبب نسبته الى
ملاصق يحيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله
فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب
عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة
الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه
الاهاب پوست نا پیراسته الاهب ج مهذب
الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق



يثبوتهما ذهنا والا يلزم التسم يعنى ان الثامن من المقولات

التسع هو ان ينفعل وهو تاثير الشيء فى غيره على اتصال غير قار

كالحال الذى للمسخن ما دام يسخن والتاسع منها ان ينفعل وهو

تاثر الشيء عن غيره كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن وذهب

الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين

المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجد تاثير فى الخارج لافتقر

كل منهما الى موثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر اخر ان ويلزم

التسم والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان لكل تاثير وايجاد

حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى الزمان من قبيل ان ينفعل ولكل تاثير

وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان

الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال

الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ

ان يفعل وان ينفعل على الفعل والانفعال لانهما قد يقالان للحاصل

بعد انقطاع الحركة ولفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص بذلك

المقصد الثالث

المقصد الثالث فى اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول فى وجوده

الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل على وجود

الواجب تعالى انه لا شك فى وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فله

موثر موجود بالضرورة وينتقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهى الى الواجب

وهو المطلوب الفصل الثانى فى صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب وذهب

قاطبة الى ان تأثير الواجب تعالى فى العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم

وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره فيه بالايجاب واحتج المص عليه بان ما دل على وجود

العالم بعد عدمه ينفى كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب والاول باطل لما بينا من قبل ان العالم

حادث فيتعين الثانى بيان الملازمة ان تأثيره فى وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم

قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك

الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او

مجتمعة وكلاهما باطل على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل والواسطة غير

معقول اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور توجيهه ان يقال ما ذكرتم من

الدليل لا يقتضى الا ان يكون المؤثر فى العالم هو القادر ولا يقتضى ان يكون واجب الوجود

هو القادر لم لا يجوز ان يكون الواجب تعالى لذاته يقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما

وذلك الموجود هو الذى اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يقال لا يجوز ان يكون

الواسطة بين الواجب والعالم والواسطة غير معقول لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب

المحصل لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام

وعوارضها والعالم ثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن

لم يثبت عنده وجودها لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال فى صدر الفصل الرابع فى الجواهر

المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه ولا على وجوده فحينئذ فللمعترض ان يقول

لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسمانى قديما

قادرا يكون هو الذى اوجد العالم الجسمانى بالقدرة والاختيار ولما ثبت بالدليل قدرة البارى

نعم ايلاد يشير الى الاصح عن ادلة المحققين بتقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل

والترك لانها تقتضى امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب

او ممتنع لانه على احدهما فقط لان المؤثر ان استجمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر والا امتنع

تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع امتنع وتقرير الجواب بما اشار بقوله وعكس عرض

الوجوب والامكان للاثر باعتبارين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها مع

قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يقتضى ان الوجوب

بالاختيار لا ما في الاختيار بل تحقيقه ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل ويجب
الفعل وان يترك بان يريد الترك اولا يريد الفعل ويجب الترك فقولك ان استجمع شرائط
التأثير وجب صدور الاثر ان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى اجتماع الشرائط
اعني انضمام الارادة الى القدرة فلنا سلم لكن لا يضرنا فانا ندعي امكان صدور الاثر
بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد انه يجب صدور الاثر بالنظر
الى ذات القادر فلا نسلم وتقرير الدليل الثاني ان القدرة على الاثر يعني التمكن على فعله وتركه
اما حال وجود الاثر ويجب وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه يجب عدمه فلا تمكن
من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في
الحال يعني نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه
العدم في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي الازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح ان يكون
متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا اثر فلا تأثير وتقرير الجواب
ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس فعلا للضد يعني ان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة يستلزم عمومية الصفة
يعني ان عموم علة المقدورية يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع
الممكنات فالقدرة عامة في جميعها لان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو
وصف مشترك بين جميع الممكنات وكذا بين جميع الممكنات مقدورة له تعالى واقول لا نسلم
ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر
ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض القدرات
خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة
لهم يخصصون على الاجسام بقدرة الله تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة
ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو
الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهكذا الاستدلال بناء على ما ذهب
اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا
فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لامتنع اختصاص البعض بمقدورية
قادر دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات

لان علة المقدورية عامة في جميع الممكنات

المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق المقدورية وعلى قانون الحكمة جاز استعداد
لحدوث شيء دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء
والحق ان القول في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم
قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل
على حدة فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة
وفساده ظاهر لانهما عرضان فلا يكونان قديمين [illegible] وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا معنى
آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا
الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب
منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره و
بالشرير من يغلب شره على خيره لكنه ينبغي [illegible] فلا يجتمعان في واحد لكنه غير
لازم مما ذكروا والاحكام والتجرد ويستدل كل شيء اليه دلائل العلم والاخير عام اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان اورد المص احدهما
ومن استدلال الحكماء وجهان اورد المص كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده
المص هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
ونبه عليها بان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت انه خالق الافلاك والعناصر
بما فيها من الجواهر والاعراض وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها
الدفاتر والاقلام على ما يشهد به علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوانات
والنباتات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل
ان اريد الانتظام من كل وجه يعني ان هذه الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وطابقه
للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست
كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة من بعض الوجوه فقبل آثار
المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بها
قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل
وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري
سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر
عن بعض الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما

والاحكام

للنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين
الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم فلئن لم نسلم ان موجد هذه
الآثار هو هذه الحيوانات فلا نجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدي الى
ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي
لم يورده المص فهو انه تعالى قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
مع العلم بالمقدور وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع
ورد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل
بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان
هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء
فالاول منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد عالم وقد مر الكلام فيه مستقصى والثاني
انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم بجميع ما عداه اما الاول فلان العلم عبارة عن
حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل في شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون
عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ورد عليه اولا ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز
ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالما بنفسه كما يشترط
ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ثانيا فلان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاظهر اعني
ثاني وجهي الحكماء عام اي يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه
الاول والثاني فانهما لا يدلان على انه عالم لا على عموم علمه تعالى بالنسبة الى جميع
الموجودات ولما اثبت انه عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق
منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين
بحاطرها ونسبة الشيء الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم
نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة
فان قيل تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هي
تقتضي نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما النسبة
بين العالم والمعلوم التي بعينها النسبة الاولى من حيث المذكورين اعتبرت بالعرض
فيما بينهما فلا نسلم كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار المص بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات البارى تعالى

من حيث اعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة
وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما
بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء
المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه
الجواب اما اولا فكما مر فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صورها فيه بل بحضور
الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا
وقد ذكرنا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان الانكشاف الذي يحصل
لاجل حضور نفسه عنده اقوى من الانكشاف الحاصل لاجل حضور مثاله عنده والى هذا
اشار بقوله ولا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات عنده واما ثانيا فلان نسبة الحصول
اليه تعالى اشد من نسبة الصور المعقولة لنا بناء على ما ذكره بعض المحققين من ان حصول
الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول
للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم
خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله
والاول يوجب التغير في ذاته تعالى من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير في ذاته بل التغير انما هو في الاضافات لان
العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول التغير نفس العلم
وعلى الثاني في اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة بل
في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن
قال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي والمستقبل واما
علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة ماض وحال ومستقبل فان هذه
صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي
والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان بعد زمان حكمي هذا فمن كان
علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه
لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه وتعالى عالم بجميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر

ولو وضح انه لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس
اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالماضي والمستقبل والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السوية
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان و
كائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات
واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق
لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات
قال بعض الافاضل وهذا معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه
بعضهم من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها
من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما
توهموه واما الجزئيات المتشكلة فلان ادراكها انما يكون بالآلات الجسمانية والجواب
ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما
اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم ان يكون تلك الحوادث
ممكنة واجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها
ممكنة لكونها حادثة وواجبة لكونها معلومة له تعالى والا لامكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا
وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة لوجوبه ولو سلم
فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علمه تعالى بوجودها ولا تنافي بين
الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي
واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة
وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر واما معنى
او قد رسخ في مبحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته تعالى وانها زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان
تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع
التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته الى منفصل وتلك
الصفة المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة
وسائر الصفات وذهب جماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ

والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع
ويسمى بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بانها لو
كانت امرا آخر سوى الداعي يلزم التسلسل او تعدد القدماء فان المعتزلة على انها ان كان
قديما يلزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون غيره ولزم
التسلسل او نقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زائدة
على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زائدا عليه وهذا ظاهر والنقل
دل على الصفات السمعية بالادراك والعقل على ... يعني ان السمع دل على
كونه سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه وآله والتواتر و
الحديث مملو منه بحيث لا يمكن انكاره وتاويله وانعقد الاجماع منعقد عليه
فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حال سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض
بانه حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكلما يصح له من الكمالات ثبت له بالفعل
لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال
وهذه الحجة لا تتم فهما من بيان الحيوة في العالم تقتضي صحة السمع والبصر وغاية ما تشبثوا به
في ذلك على ما ذكره الامام الرازي من طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بالسمع والبصر
واذا صار حيا يتصف بهما ان لم يقم به آفة ثم اذا تتبعنا صفات الحي لم نجد ما يصحح
قبول السمع والبصر الا كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الباري تعالى والنقل لا
يستدل الى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع المستند الى الادلة
السمعية والاكتفاء في ثبوت الاجماع وحاصل الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا
فليعول على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء
لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجيته اذ يتجه على
هذه الظواهر احتمال كثرة احتياجه الى دعوانا وان انعقدت حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين مع ذلك العلم ايضا ثابت في المسئلة التي نحن فيها ... وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان السمع صفة تغاير العلم بالمسموع والبصر صفة تغاير العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين
الى انهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن
الآلات فان كان السمع والبصر علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ الاشعري فلا
اشكال وان كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور فنقول الاحتياج
لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل
له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج الفلاسفة على نفي السمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول
انهما تأثر الحاسة عن المسموع او المبصر او مشروطان به كسائر المحسوسات وانه

في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا للأثر فيما
كونهما نفس ذلك الأثر أو مقترنا بطبيعته وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلا نسلم أنه
في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه و
بصره بغير الباصرة ولا مشروطا به الثاني أن إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع
ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب أن كلتيهما صفة قديمة لتعلقات حادثة
كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الأنبياء عليهم السلام
أنه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب
في كون الباري تعالى متكلما وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لأن
هاهنا قياسين متعارضين أحدهما أن كلامه تعالى صفة له وكلما هو صفة له فهو قديم
فكلامه قديم وثانيهما أن كلام الله تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود و
كل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه حادث فاضطروا إلى القدح في أحد القياسين
ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فالحنابلة قالوا كلامه تعالى
حروف وأصوات تقوم بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس
الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه تعالى حروف
وأصوات وسلموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول والمعتزلة
قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة
بذاته تعالى بل خلق الله في غيره كجبرئيل أو النبي عليهما السلام ومعنى كونه تعالى متكلما أنه خلق
الكلام في بعض الأجسام وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية فهم أيضا صححوا القياس
الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول والأشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من
جنس الحروف والأصوات بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الأول وقدحوا
في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا بوجوه الأول أنه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم
حتى العوام والصبيان أن القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد إجماع السلف وأكثر الخلف [illegible]
وثبت بالنص والإجماع من خواص إنما يصرف على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى هذا ذكر مبارك وقوله إنه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله

لقوله تعالى إنا أنزلناه قرآنا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص [illegible] لتلك الآيات
وأمثالهما وإجماع الأمة مقروءا بالألسن للإجماع مسموعا بالآذان للإجماع ولقوله تعالى
حتى يسمع كلام الله تعالى مكتوبا في المصاحف للإجماع فإن قيل المكتوب في المصاحف
هو الصور والأشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لأن الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائية والمثبت في المصحف هو الصور والأشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا
إجماعا مفصلا إلى السور والآيات لقوله تعالى كتاب أحكمت آياته ثم فصلت قابلا
للنسخ وهو من أمارات الحدوث لأنه إما رفع أو انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم
لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه [illegible] عقيب إرادة التكوين لقوله تعالى إنما
قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون إذ معناه إذا أردنا شيئا قلنا له
كن فيكون [illegible] من كلامه [illegible] على الإرادة الواحد في الاستقبال
لكونه جزاء وجوابها والجواب أنه لا نزاع في إطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والأصوليين والفقهاء
وإليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى المعنى
الذي هو القديم والإطلاق [illegible] دال على كلام القديم
حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله بل لأن اختصاصه
أقرب تعالى وهو أنه اخترعه بأن أوجده أولا الأشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو
قرآن مجيد في لوح محفوظ والأصوات في لسان الملك لقوله تعالى إنه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول
لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى إن ما يقرؤه كل أحد [illegible] يكون مثله
لا عينه والأصح أنه اسم له من حيث هو من غير تعيين المحل فيكون واحدا بالنوع [illegible]
القارئ [illegible] لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب إلى مؤلفه فإن قيل
إذا أريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فكل أحد إنما
يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا أريد به المعنى الأزلي وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فما وجه
اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى قلنا [illegible] أحدها هو اختيار الإمام حجة الإسلام
الغزالي أنه سمع كلامه الأزلي بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف
وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات
لكن سماعه غير الصوت والحرف لا يكون إلا بطريق خرق العادة وثانيها أنه سمع بصوت
من جميع الجوانب على ما هو خلاف العادة وثالثها أنه [illegible] لكن بصوت غير مكتسب
للعباد على ما هو شأن سماعنا [illegible] فافهم بصوت تولى هو خلقه

كلامه

من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني وعلى القدرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي يصدق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وبالجملة فما نقل ان المكتوب في كل مصحف والمقرو بكل لسان كلام الله فباعتبار الوحدة
النوعية وما نقل انه حكاية عن كلام الله تعالى فانه مماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان
الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما نقل ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا
حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول
بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال
وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان
وقرأته في بعض الكتب وكتبته في الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب
في اخباره لان الاخبار بطريق الماضي كثير في كلامه مثل انا ارسلنا وقال موسى وفرعون
الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فتعين
الكذب وهو على الله تعالى محال والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف بالماضي
والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات
وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي
عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي ونحوه انما هو اللفظ الحادث دون المعنى
القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والاستخبار
والنداء بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى و
تقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود
الجنس من غير ان يكون في ضمن احد الانواع غير معقول وايضا التغير على القديم محال
قلنا هو ازلا واحد وانما يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان
يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم
وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في
طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره
وثبوت الحكم في حق غيرهم بطريق القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين

الحاضرين قصدا والغائبين معهم بالتبعية ومن سيوجد ضمنا وتبعا لمن هو من اهل الخطاب كان اشبه
وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل
بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او ان المعدوم ليس بمامور في الازل لكن
لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده وصار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر
لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء
وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لكان مستمرا ازلا وابدا لما ذكرنا
انفا فلم يختص بمكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا والجواب ان الكلام وان كان
ازليا لكن تعلقاته بالمخاطبين حادثة والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختياره فيتعلق
الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور
وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان القدم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به
كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم
قطعا وبهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
ليمتنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واصحاب المذهب المعتزلة و
استدل عليه بعضهم بان ثم كلاما بعد تامة خاصة بجميع الممكنات وحلول الحروف والاصوات
الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى حلول الحروف الدالة على
المعاني ولا شك ان عموم التكلم مما يصح اتصافه به بعض واتصافه باضداد الكلام وهو
نقص على الله تعالى وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت
فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاصحاب
قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة
في جسم اخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا
يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري لا يجوز ان يكون
هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء ولان
الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما
والحرف الاول لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين
ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي
فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه
معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور

في ظاهره ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد
المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي يسمى كلاما نفسيا وحديثا نفسيا وانكره
وقال التفتازاني اي الكلام النفسي غير معقول وقد شرحنا في مبحث المسموعات فليراجع
اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله تعالى وحاصله ان
لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى
صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه
من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع
انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي
وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام
الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا
شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون الملفوظ
جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخرو اصحابنا الا انه بعد
التامل يعرف حقيقته قال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني
في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة
الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ
هي التي ذكرناها في الوجه الاول والخامس من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه
فلنتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس بكلام له بمعنى انه ليس صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقة وهو من مخترعات الله تعالى ومخترعاته بان
اوجده في لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من
الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا واما ما ذكره
من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ
فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة تكون اجزاؤها مجتمعة
في الوجود لا تكون لبعضها تقدم على البعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق

اتفق المسلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين وقد اشار المص الى اولهما
وهو ان الكذب قبيح في كلامه الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان
الكلام عندهم كما ذكرنا انفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم من اثبات حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام
الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من
احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه
عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه الاول انه نقص وهو على الله تعالى
محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه تعالى
عن ذلك قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى
والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي
يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى
ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصدوا
بذلك الزام المعتزلة مع انهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق
والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام
اللفظي وهو معناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص
عندهم في صفته تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا تقوم الحوادث
بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك
الكذب وهو ح قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه
باطل اتفاقا فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو
تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه ايضا بان يقال انه لو اتصف بالصدق لكان صدقه
قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم ضرورة ان من علم شيئا
امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قال كقبل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص فكان
رجوعا الى الوجه الاول قيل في الوجه انه انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا
دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال
كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي
قديم فكذب الكلام اللفظي ايضا قديم فيلزم ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث
الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي اعني حدوث
كذبه لكان اولى وبقبول العقل اقوى الثالث وهو معتمد الاصحاب لدلالته على الصدق

في الكلام اللفظي والنفسي معا وبراءة عن الشناعات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت
صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن الصدق ووجوب
الوجود يدل على امتناع عدمه لما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان واجبا مستمر الوجود ازلا
وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو زائد على الذات حتى يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب
هو صفة م
الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء
كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا
عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث وتنقض بالحدوث
فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول حاصل البقاء وجود مخصوص فانه وجود
مستمر كما ان الحدوث انه كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى ان البقاء …
ليس م
وتابعهم المصنف وابطلوا القول بالزائد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه
استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الآن الثاني وثانيها ان
الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس بنفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان
ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا ولو افتقر البقاء
هو م
بصفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني لكان يلزم المحال اظهر انه يؤدي الى ان الواجب موجود في
يؤل له
الزمان الثاني لامر سوى ذاته وانكر المحقق صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار
صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كما لا راده موقوف على العلم
على القدرة ورد بان افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات
اقول كيف يعود الى الوجوب اذ لا بد في اتمامه من ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات
الاول م
مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى
الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر وان افتقر الذات
الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات بعينه وان لم يفتقر شيء منهما
الى الآخر بل الحق تحققهما معا ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان
كما م
كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى
الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عما سواه واجب قطعا …
من عدم افتقار البقاء الى الذات كان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان
البقاء لو كانت صفة زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء …
ويقسم
كان كذلك هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل فلنا ان يجوز ان يكون الباري
تعالى باقيا بالبقاء هو نفسه والشريك يعني وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او

معللا

بل لازمها ال

معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لاستلزامه احتياج الواجب في تعينه الى
امر منفصل لان الاحتياج في التعين يستلزم الاحتياج في الوجود
اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم
بما صدق عليه فان الماهية الواجبية اريد بها في اول شقي الترديد
مفهومها وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان
قوله ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد ان اريد با
لواجب فيه ما صدقت هي عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز
ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته فلا محذور
وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
وردم
بالذات ان اريد به المفهوم منع على اللزوم فانه يجوز ان
يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعني ذات الواجب فلا محذور ولا يتأتى لا انفصال بين ذات
الواجب ومفهومه لانا نقول فحينئذ يكون شقا خامسا فيتناوله
في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما
تعين ضرورة فحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين
وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب
وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم
فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة

العلة على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب
او طلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان
التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان
كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات
لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر
منفصل وهو ظ اقول منع لزوم تقدم الوجوب على نفسه ح
فتقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير
كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هيهنا ليس كذلك لما
سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف
مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب
الوجوب وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب لزوم اولا ان
اراد بالتعين الواحد المعين من التعين نختار ان لا لزوم بينه
وبين الوجوب قوله وان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا مم كما انما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان
اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين
بالوجوب او طلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مم لكن
لزوم التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب
الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان
لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما او وجود عارض لامتناع تركب
الواجب كما سيأتي لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه

فتبين ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب ح
والتعين ح
التعين ل
التعيين ل
لم يكن بل ص
هيهنا م
احدهم

ويدل

ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من الاجزاء
العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء
الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بينا من ان الواجب
لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد
يتشارك في الموضوع متعاقب والواجب لا يكون في الموضوع
وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان
الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه و
المحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا
عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني
عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير
فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب ويلزم
الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن
اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير في التمكن
لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في
امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان
عن المتمكن في وجوده مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن
قلنا مم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما في فرضنا هذا وايضا لو كان
متحيزا اما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات و
مخالطة الواجب بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان المخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الذات

ضرورة ح
على التقدير ح

على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب فى وجوده لا احتياجه
فى صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان فى مكان لكان المكان قديما وقد
بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون
الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزء لا يتجزى وهو
اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم فيكون
جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا
فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفى الحلول ايضا لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا ان
حل فى شئ محله ان قبل الانقسام لزم انقسامه بحسب انقسام المحل
وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا
ينافى كونه حالا فى مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه تعالى يحل
فى العارفين والنصارى الى حلوله فى عيسى عم فان ارادوا بالحلول
هذا المعنى فباطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته
الا بعد تصور معناه ويدل على نفى الاتحاد ايضا لما ذكرنا من ان
الاثنين لا يتحدان اصلا فى جعله من فروع الواجب لزم نظر
لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية
مرتبته انتفى هويته فصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه
المرتبة يسمى الفناء فى التوحيد فان كان المراد بالاتحاد
ما ذكرنا فلا شك انه باطل قطعا وان كان المراد به غيره فلا
يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفى
الجهة لان كل ما هو فى جهة فهو جسم او جسمانى وكل منهما ممكن

بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفى حلول الحوادث
فيه ايضا اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب و
الاضافات الحاصلة بعد ما لم تكن لكونه غير رازق لزيد
الميت ورازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات
لكونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا بوجوه
الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه
وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان
من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به
نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من
صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على
ان كل ما يتصف هو تعالى به يلزم ان يكون صفة كمال

الكمال

واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما
يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده
بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال
السابق على ما ذكره الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد
يكون شرط الحصول كمال بل تاخيرا لاستعداد كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب تعم يخ لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود
الحوادث فى الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة الثانى وهو

المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى
محال واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال
الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير في الواجبية
او تاثير او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب
بان يقتضي صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل
بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف
بالحادث لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو
باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازلي ما لا اول له ووجه
اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع
لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل
يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود
الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب
جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز في
هو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في
الازل على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية
الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان
انه يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل
وجوده في الجملة وهذا كما تقرر ان قابلية الله لايجاد العالم
متحققة في الازل بخلاف قابليته لايجاد العالم في الازل
اي يمكن في الازل ان يوجده لا يمكن ان يوجده في الازل

بقي الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا
خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث
لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما
ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث
حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما
تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو
عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية
تستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث
وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد
بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف
لا يخلو عن الضدين وان اريد مجردها ينافيه وجوديا كان او
عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان
ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات
الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا
حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق
بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما
هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي للحادث واما
الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف و
لو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه
لا جواز ازليته ليلزم المحال وقد عرفت الفرق واحتج الخصم

بوجوه احدها الاتفاق على انه تعالى متكلم سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة
فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان
الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني
المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة
مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح
جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة
به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة
ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث
انه تعالى صار خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد
بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية
وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم
صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب
تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية و
المتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية الكثير
العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان
انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة
حادثتان لا في محل يكون المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتو

النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهائه وهما عدم بعد
الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته واجيب بان
التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انفا ونحن نحصل النزاع
ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ونفي علاد
الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فانه
لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو
تمت دلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي من اي قسم كان
وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ ويدل على نفي الحاجة ايضا
يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه
وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي
الالم مطلقا يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى لا
يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله
تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه
ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وذا انه يستحيل
على واجب الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون
له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث
هو ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد
به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات

فوجب ان يكون لانه اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج
هو المبدأ الاول بذاته تعـ واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة
التي نسميها اللذة هي ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها
حاصلة البتة عند ادراك الملائم من غير ان يختص ذلك بادراك
دون ادراك تعـ فانهما مختلفان قطعا والمعاني والاحوال
والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني
خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعـ معاني
قائمة بذاته تعـ هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام و
السمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان
لله تعـ احوالا مثل العالمية والقادرية والحيية وغيرها و
على نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة
فانهم قالوا ان لله تعـ صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي
هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور
ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو الذات الواجب لزم
ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم
افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون
الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود يدل على نفي الرؤية
ذهب الاشاعرة الى ان الله تعـ يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في
ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته

نفس م

كما مر منه ح

في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع
للنافي في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام
صورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من
المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها
الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة
الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات
الله تعـ منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول
قوله تعـ حكاية عن موسى عم رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج من
وجهين احدهما ان موسى عم سال الرؤية ولو امتنع كونه تعـ مرئيا
لما سال الرؤية لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علم فا
لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعـ
يمتنع ان يكون نبيا كليما وقد وصفه تعـ بذلك في كتابه بل ينبغي
ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد
الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعـ علق الرؤية على
استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن
لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير تحقق المعلق عليه
والمحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه
الاول انه عم لم يسال الرؤية بل تقول بها عن العلم الضروري لانه

منا المعرفة غمضنا

٣

لعاقل

هو

ان موسى م

لانها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال
رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا
واجيب بان الرؤية وان استعملت بمعنى العلم لكن هيهنا يمتنع
حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب
عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص فى الرؤية الثانى
انه يلزم ان لا يكون موسى ع عالما به تعالى ضرورة مع انه يخاطبه
وذلك لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد الثالث
انه لا يكون الجواب حينئذ مطابقا للسؤال لان قوله لن ترانى نفى
لرؤيته تعالى لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة الثانى ان الكلام
على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك
واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق
السؤال لان قوله تعالى لن ترانى على ما ذكرتم من الاجماع نفى لرؤيته
تعالى لا لرؤية آية من آياته واما ثانيا فلان رؤية دك الجبل اعظم آية
من آياته فكيف يستقيم نفى رؤية الآية واما ثالثا فلان الآية
انما هى عندنا دك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها
بالاستقرار الثالث ان موسى ع انما سأل الرؤية بسبب قومه
لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه و
قالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب
بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد
اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله
وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى ع فى

من الاحتياج ١٢

الردع باز داشتن

نجرهم الى سؤال الرؤية ويكفى فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع
المسؤول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى ع عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرؤية
بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى ع تأخير الرد وتقرير
للباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم
من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا
مؤمنين بموسى ع مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية
من غير طلب للمحال ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والآلام
بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه
كلام الله تعالى وردهم هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة
الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى ع فى
الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوفق
عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى ع الرؤية الى نفسه دونهم
لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند
الله تعالى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة
الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما فى طلب ابراهيم ع
ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف
على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم
والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سألوه فيه
فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ
على السؤال ليتبين له جلية الحال وحسبان التزام النبى المصطفى

الانام

وهو الرؤية جهرة ١٢

متعلق بالزيادة ١٢

الاعجاز عاجز كردن وعاجز يافتن

التعنت ذلت جستن ١٢

تجويز الرؤية

التعاضد بازو درباز وى يافتن ١٢

بالتكلم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه ويمتنع دون ايجاد المعتزلة
ومن حصّل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي
لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني انه لم يعلق الرؤية على
استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر
بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح
واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد
بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل
واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها قلنا المراد استقرار الجبل من
حيث هو عقيب النظر بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب
النظر بدليل الفاء وايضا فلا يجدا السكون السابق واللاحق فان قيل
وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما
يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه
ما يتم علية العلة واخر ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه
وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا هنا الاستقرار حال الحركة
ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض
كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم
ولهذا نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر
الفردة فان الطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر
حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد

جاهلة

مقيد له

الشرطية

وجوده

الدليل العقلي على امكان الرؤية

لزم

لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر
التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما [illegible]
عند العدم فان [illegible] والاعراض لو كانت معدومة [illegible]
بالضرورة والاتفاق [illegible]
[illegible]
العلة [illegible]
مشتركة بين الجوهر والعرض [illegible]
[illegible] الاعراض
[illegible] الحدوث
[illegible]
[illegible]
على [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
فانه ليس [illegible]
[illegible]
[illegible]

علة

هي له

ثم تقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر

واللازم له

ايضا

لما علم بصورة [illegible] الحروف [illegible] او العقائد [illegible] وقيد [illegible] ان ما لا يخفى لم [illegible]
الاذعان [illegible] بالضرورة [illegible] انه لا [illegible] الحروف [illegible] الوجود
فان الامكان [illegible] ان [illegible] العدم [illegible] ان الامكان لم
اعتبار [illegible] العدم [illegible] الصورة [illegible] مختص [illegible]
الوجود والامكان [illegible] العدم [illegible] الامكان [illegible] ان يصح رؤية [illegible]
بالضرورة [illegible] الجواز [illegible] ان [illegible]
المعنى المشترك [illegible] الحصص [illegible]
بالتشخص [illegible] ان [illegible] الجوهر [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] حصص [illegible] ان [illegible]
سواد [illegible] ان [illegible] رؤية [illegible]
من الجواهر والاعراض [illegible] الجواهر والاعراض [illegible]
[illegible] ان [illegible] الرؤية
هو [illegible] المشترك [illegible] الافتراق [illegible]
الجوهر والعرض [illegible] المشترك [illegible] خصوصيات [illegible]
كونهما [illegible] الصورة المخصوصة
المذكورة [illegible] ذات [illegible]
فان [illegible] الاجمال [illegible]
[illegible] الرؤية [illegible]
وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض [illegible] رؤية [illegible]
[illegible] الجوهر او العرض [illegible]

هو ٢

لم [illegible] صحة رؤية الجوهر [illegible] فلم [illegible] او [illegible] النوع [illegible]

بيانه

تخيل

لان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها حاضر وذلك بل المعنى
لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق
الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا لا نم اشتراك
الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد صرح منهم معاشر الاشاعرة
بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان المتمسك بهذا
الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور
الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد كالشيخ
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به
وقال بعض المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات
كلها عند الشيخ والتغاير الذي ادعاه ان المراد ان الوجود معروض
ليس لهما هوية متمائزتان بان يقوم احدهما بالاخرى
كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى
الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثر ومنها
توهم ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة
وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل
موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات و
القدرة والارادات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضرورة
والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انها لا يتعلق بها الرؤية بناء
على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع
ذلك لكن يلزم فساد اخر وهو ان يكون المرئي من كل موجود

ايضا م

بلغ

مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال
الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه
بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية
فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح
علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ العلة انما
تحقق عند الوجود وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن
الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع في ذلك في صحة الرؤية امتناع
تعلق المرئية بالاخفاء في الخارج واما النقض بصحة الملموسية
فنقول ان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه
من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية كذلك تعلق الخلق
بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه مما يتحقق في الاعيان فان الامور
الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة فالعجب من هذا المجيب انه سلم
ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له فان تعلق اللمس بشيء
بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والا فصحة
الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية
التي لا تقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم
كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية
اذ كل ما ثبت في تلك وبالعكس فمن اين سلم ورود النقض باحدهما

واجاب عن الاخرى وعلى الوقوع بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق
الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الاحاديث الواردة
فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من
كبار الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين واما النص فمن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر
ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى
ويستعمل بالى والنظر في الآية موصول بالى فوجب حمله على
الرؤية واعترض عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة
للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى
قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما
نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المثبت على الانتظار ليصح التشبيه
قال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات
لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون سجاله نظر
الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور
الهلال واجيب عنهما بان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار
موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة
المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان
كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته

واجاب

واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد
من ائمة التفسير في المتن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون
النظر الموصول بالى سببا المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت
عند الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول
ينظرون الى الماء كما ينظر الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع
حمل النظر الوارد بالصلة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما
الممتنع حمل الموصول بالى عليها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله
وهي العلو في الرفعة ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات
الى اثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها
الله لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية
هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن
وائل فالمراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون
سحابا ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر وثانيا الثاني ان النظر
الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لا نصا فيها الا
يتصف به الرؤية مثل الشزر والتعزز والازورار وما يعالج به الرضى من
التحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال
يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو كما تري ويعتقبها مع
انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية
لكان تناقضا ويقال لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية
لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه

وانما ينظر الى تقليب الحدقة قال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم
لا يبصرون وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها الزوما عقليا
حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا
عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب
ربها على ما ذكره علي عليه السلام وكثير من المفسرين واجيب بان
النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة و
التتبع لموارد الاستعمال وليس حقيقة في تقليب الحدقة وقولكم
نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب بل
نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا قولكم لم ازل انظر
الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال ولو سلم فمحمول على حذف المضاف
والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب
الحدقة اطلاقا للاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر
مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها
كثيرة كنعمة الله وجهته واثاره ولا قرينة هيهنا تعين المراد
فاذا التعيين تحكم لا يجوز نعم فوجب المصير الى المجاز المتعين و
من لم نقم كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الله شان
الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته
خلاف الظ ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر
جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما
ورد في الخبر كما سيجيء وهو لدينا في ما ذكره البعض من ان الحسنى

هو الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبّر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان
يعدّ في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحة والنص من السنة
وهو الحديث الصحيح قوله عم انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا
القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ
رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل
اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادٍ يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدًا يريد ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقّل
موازيننا ويبيّض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار
قال فيكشف الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة
لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة
الف سنة واكرمهم الى الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية
ثم قرأ رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صحح
هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد
المنكرين احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها بمنع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعقل منها ان الرؤية اما باتصال شعاع
العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع
واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر
مخصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة

التجربة للمقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله لتنزهه
عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان
الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا
رؤية اعمى الصين بقعة اندلس ومنها انه لو جازت الرؤية
للسليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الان وفي الجنة
على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص
القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم
ان للرؤية شرائط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها
وبدونها فلا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا
اثنان سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لاختصاص
سواهما بالجسمانيات فان كفينا في رؤيته تعالى ولم يشترط
اخرى غيرهما لزم ان نراه الان اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق
شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز
ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه في الاخرة ايضا وذلك
لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها
لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وقد فرضنا ان سلامة الحاسة محققة
والتي من قبله تعالى لا يتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت
له تعالى فاما للذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه
بالحوادث فلو جازت رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب بانه
ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور
الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل

هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه
بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي
او المحي وطات ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني
بعدم الجبل المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود
شرائطها لان هذا الجزم حاصل لمن لم يخطر هذه المسئلة ببالهم الذين
يجهلها يعتقد خلافها فلا نسلم الى الخطط ان يكون ذلك الجزم
نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يتحقق شرائط
رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من (والصواب)
البعيد صغيرا وما ذاك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض — الا لا
مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند
اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة فلا نرى ما
هو ابعد لانا نقول لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني طول الاستدادات — هذا التفاوت ح
الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا
ان هذا المرئي ازداد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى
اصلا لكنه نرى فلا اثر للبعد المذكور في عدم الرؤية قال الخصم
لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك
ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس
كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية و
كبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ضعفه ظ

بناء على تركب الجسم من الاجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير
ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع
سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها ا
بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى
لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو
عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا
او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية البعض اكبر باقل من مثل
يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر
بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها
فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى — بلغ
لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك — وهو يدرك الابصار ح
البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى
الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين
او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهدية
والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية و
الاصول وائمة التفسير وبشاهدة استعمال الفصحاء وصحة
الاستثناء فالله تعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو
رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في
الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه
الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي فرفعها رفع الايجاب

الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو لم تكن للعموم كان قوله تعـ
لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا
يدركه بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون
بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات للبعض الاخر
فالاية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام
عموم السلب لا سلب العموم فلا نم عمومه عمومه في الاحوال و
الاوقات فنحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه
لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية
مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي حقيقته
النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه
بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان
يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤيته
تعـ يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا
وتسمى رؤية يحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعـ من
غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تعـ تمدح بكونه لا يرى
فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان
وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعـ عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما
قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول
تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا

ثانيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه

الا علينا

على ان النفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو
ادراك البصر باحد المعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة
لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك من الاول ظ
واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما تقابلها كما
علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني
من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض عناية الله تعـ على
عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تعـ حيثما ذكر في كتابه
سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعـ وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعـ
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعـ يسالك اهل الكتاب
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة
بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان
ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام
لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة
عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم
فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة

على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعـ حكاية
عن موسى عم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة
عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب
الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في
الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع
الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد
روي انه عم سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي
واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من
السلف ومنها قوله تعـ لموسى لن تراني ولن للتأبيد و
اذا لم يره موسى ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع
كون لن للتأبيد بل هي للنفي المؤكد في المستقبل فقط
كقوله تعـ ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه
في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعـ ما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل
رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى
الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارسالهم اياهم الى
الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت
الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو لا يراه غيره
ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان الكلام وحيا قد
يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والمص
ذهب الى انه تعـ لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع

وجوب

وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا في احتجاج المنكرين للرؤية
وقوله وسؤال موسى عم لقومه اشارة الى الثالث من
الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي
احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله
والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين
اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو
انا لا نسلم ان النظر بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى
واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله
التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية
باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض
على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية
بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على
اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي
ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله
مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو انا لا نسلم ان الصحة
تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر مع منع الحصر
اشارة الى الثاني منها وهو انا لا نسلم ان المشترك بين الجوهر
والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا
مشترك بينهما وعلى ثبوت الوجود عطف على قوله ونفي
الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة

يدل على ثبوت هذه الامور التي نذكرها الآن منها الجود وهو
افادة ما ينبغي لا للعوض فان واجب الوجود لو كان مستعيضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره
فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي
لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر
الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه او مما هو منه
ومنها التمام لان التام هو الذي حصل له جميع ما من
شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه يمتنع
عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اي فوق التمام
وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل لغيره و
واجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه
مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه تعالى حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه تعالى خير
وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض
والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود
يقتضي ان يكون ذات الواجب الوجود نفس الوجود فذات
الباري تعالى هو الوجود والوجود هو الخير ومنها الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي
التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان
الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب

مستعوضا ل

فواجب الوجود عالم بالاشياء خ

الوجود

الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي الوجود وهو
يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات
باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو
القائم بذاته الذي يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه
والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة الى ما
تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود
والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحد
ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة و
الارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد
صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود و
ذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء
وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب
الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة
اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون
الحادث اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد و
التخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة و
الصحة لا يستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر
التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي الامكان وانه
للممكن ذاتي فلا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل
بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فيثبت هذا مقدور
لانه ممكن وذلك غير متحقق لانه واجب او ممتنع فاذن

القطان خ

المزاج محتاج الى العلاج صدور سوالله

قل ان الله لا يامر بالفحشاء

ان القدرة ما هو الكون اعنى كون المقدور ووجوده لا صحته
وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التى جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل
بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول فى نفسه فان
هذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن ان يعلل بغيره واما
الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان
القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل
والترك فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك
الصفة هى التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصح اثرا للقدرة
وانما احتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة
المتعلقة بذلك الطرف فلا حاجة الى مبدء للتكوين غير القدرة المؤثرة
فيه بواسطة الارادة المتعلقة به

الفصل الثالث فى

افعاله الفعل للمتصف بالارادة الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر
زائد على الحدوث اولا الثانى مثل افعال النائم والساهى اما
حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثانى الحسن و
الاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب
ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا و
الاول واجب ان استحق بتركه الذم والا فمندوب والثانى
مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان
اختلفوا فى حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان بمعنى ان

الحاكم

الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما
هو العقل والفعل حسن او قبيح فى نفسه اما لذاته او لصفة لازمة
له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع
كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة
وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح
ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل فى الحسن والقبح بالقياس
الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير
الفعل اليه من حسن او قبح فى نفسه وقالت الاشاعرة لا
حكم للعقل فى حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن او القبح عائدا
الى امر حقيقى حاصل فى الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع
كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين له فلا حسن
ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية
فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار
القبيح حسنا والحسن قبيحا كما فى النسخ من الحرمة الى الوجوب
ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع فى الاحتجاج
من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة
الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال
والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف
به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان و
اتضاع حال ولا نزاع فى ان هذا المعنى امر ثابت للصفات فى
انفسها وان مدركه العقل الثانى ملائمة الغرض ومنافرته

وما

فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا
ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة
والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا يدركه
العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم الثالث تعلق مدحه تعالى وثوابه او ذمه وعقابه فما
تعلق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق
به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء
منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال
كلها سواء ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه
مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع
مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر
يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم

لغرضهم

ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم

ونهيه ل

صوم ل

اول

صح اولاد دكوس

اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن و
القبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره و
نهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم
العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب
الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات
فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى
اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن و
القبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة
له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى
نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال
وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا
وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة
الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها
ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة
والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع و
لهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا ولو كان بحسب الشرع
لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله

للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان
جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مم ولا نزاع لنا في انهما بهذين
المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه مم وثانيهما لو لم يثبت
الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما
امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر
عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر
بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما
بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور
والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا واجيب بان الفعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح
ليس ما ذكرتم بل الفعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها
لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن
والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في
النسخ فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح للاحسان باحد المعنيين
الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في
العلم لتفاوت الصور جوابا عن اعتراض ربما يورد فيقال لو
كان العلم بحسن الاحسان وقبح الظلم ضروريا لما وقع التفاوت
بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان
وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت

من غير شرع مم

وذلك باطل بالضرورة والجواب ان
الباطل بالضرورة حسن الاساءة
وقبح الاحسان مم

العدوان

في تصورات

في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى
الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا
اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد
يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي
من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب
في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه
الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين
تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض
ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما
ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص
وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان
شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم
وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال
المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما
الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان
تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد
باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب
معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد
وان وجب فالفعل اضطراري واجيب بان المرجح هو

بلغ

رجاء نجاته مم

والعبد مجبور مم

قيل هذا الدليل من الاشاعرة جدلي لا للتحقيق ولا الزامي فيه ... منهم لا يليق بالتحقيق والزاما فيه فان المراد ... المقام ترجيح ... مرجح ... اصلا

الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه
على سبيل الوجوب لاينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون
العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغناؤه
وعلمه تعم يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله قد اجمعت الامة
اجماعا على ان الله تعم لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة
من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل
قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح
يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعم مستغن عن غيره قبيحا
كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم
بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم النسبة
ذهب الجمهور الى انه تعم قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال
لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه
بما سبق من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء
والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح
مح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما مح وما يؤدي الى المح مح
واجيب بان فعل القبيح ممكن في نفسه مح لغيره والاستحالة بالغير
لا تنافي القدرة والى هذا اشار بقوله ولا ينافي الامتناع اللاحق
ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في
ان افعال الله تعم هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة
قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعم بشيء من الاغراض والعلل
الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك

الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه
وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل
او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على
الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى
الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه و
اعترض بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم
الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعم
من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا اصلا
من العلم الضروري بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد
ايض قبيح اختلفوا في ارادة الله تعم للكائنات فذهب الاشاعرة
الى ان ارادة الله تعم متعلقة بجميع الكائنات غير متعلقة بما ليس بكائن
على ما اشتهر بين السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم ان ما شاء
الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر
الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة
لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه
الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن قبيح ورد بالمنع
فانه يتصرف في ملكه حيث يشاء و الثاني ان الامر بما لا يراد
والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر
الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه

لا يريد شيئاً من الطاعة والعصيان واعتذاراً عن ضربه بأنه لا
يطيعه فإنه يريد منه العصيان وكالمكره على الأمر بنهب أموالهم
وكذا النهي واحتج الاشاعرة على أن إرادة الله تعالى متعلقة بكل الكائنات
بأنه خالق للكائنات بقدرته من غير إكراه فيكون مريداً لها ضرورة
أن الإرادة هي الصفة المرجحة لأحد طرفي المقدور والمعتزلة
أجابوا عنه وقالوا بعض الأفعال مستندة إلينا كما سيجيء وعلى
أنها غير متعلقة بما ليس بكائن بأنه لو أراد الإيمان من الكافر والطاعة
عن العاصي وقد صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لزم
أن لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم أن
يكون الله تعالى مغلوباً والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم أن
يكون أكثر ما يحصل من العباد خلاف مراد الله تعالى والظاهر أنه لا يصبر
على ذلك رئيس قرية من عباده يحكى أنه دخل القاضي عبد الجبار
لصاحب بن عباد فرأى الأستاذ أبا إسحق الاسفرايني فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الأستاذ على الفور سبحان من لا يجري
في ملكه إلا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية عين اللازمة وذلك
لأن الله تعالى يريد الإيمان والطاعة مطلقاً حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية
بل أراد من العباد الإيمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا
مغلوبية له في عدم وقوعهما كالملك إذا أراد دخول القوم
داره رغبة واختياراً لا كرهاً واضطراراً فلم يدخلوا فهذا ليس
بشيء لأنه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا
نقيصة ومغلوبية والتعبير بأنه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن
دليل آخر للأشاعرة

فعلم استحالة لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلاً فالعالم باستحالة
الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على
ما مر فلا يكون موجباً لامتناعه أو وجوبه والضرورة قاضية
باستناد أفعالنا إلينا اختلفوا في أن أفعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرتهم أم هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على
أنها أفعالهم لا أفعاله إذ القائم والقاعد والآكل والشارب و
غير ذلك هو الإنسان مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى
فإن الفعل إنما يستند إلى من قام به لا إلى من أوجده فذهب
الشيخ الأشعري إلى أنه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله
تعالى أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا
لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون
فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد و
المراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون
هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له و
ذهبت الحكماء والمعتزلة إلى أنها واقعة بقدرتهم على سبيل
الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فإن كل أحد يجد في نفسه التفرقة بين حركتي
المختار والمرتعش والصاعد باختياره إلى المنارة والهاوي أي الساقط
منها ويعلم أن الأوليين يستندان إلى قدرته واختياره وأنه
لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل
في شيء منهما لقدرته واختياره والأشاعرة أجابوا بأن الفرق

بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكن مستنده
الى وجود القدرة والاختيار فى الاولى وعدمهما فى الثانية
لا الى تأثيرهما فى الاولى وعدمه فى الثانية اذ لا يلزم من دوران
الشيء كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا
وعدما كون المدار علة ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال
بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة و
تمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب عنها منها
ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من
فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف
ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى فظ واما على مذهب
غيرهم فاذ لا بد من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون
صادرا عنه باختياره والا لزم التس لانا ننقل الكلام الى صدور
ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب
الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب للفعل جاز
ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين
بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا يتس بل ينتهى الى مرجح
يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذى
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك
الفعل اضطراريا لا اختياريا وبهذا التقرير سقط الجواب
بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما فى طريقى الهارب

للاثر وهو الفعل الاختيارى

عنه

حيث عينا المرجح

اى قول المعتزلة

وقدحى العطشان لان الارادة صفة شأنها الترجيح والتخصيص
من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح ولم يتعرض الى ما قال
صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بانه يجوز للقادر
ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من
سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر واضعف منه
فاجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعى لا ينافى القدرة
يعنى ان القادر هو الذى يتمكن من كل من الفعل والترك
قبل تحقق الداعى الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة اما
بعده فيجب الطرف الذى تعلق به الارادة وهذا الوجوب
لا ينافى الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض
الاجمالى يعنى لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا
يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتم جار فى
حقه ايض واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت
الى ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه
دفعا للتس فى الارادات التى يفرض صدورها عنه وارادة
الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه
لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف
فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف عليه
كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتموه

طرفى ل

في المدلول مع التخلف مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل
وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال
صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان مال ما ذكر من الفرق بين ارادة
العبد وارادة البارى الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح بلا مرجح فيحتاج
الى المرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل
والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح
من فعله والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى
مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد
مستقلا فيه واما فعل البارى تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم
يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح
القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون مستقلا في الفعل
وحينئذ لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول يحصل الفرق ان المرجح
في فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا
عن غيره وحينئذ لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح في فعل البارى
لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله
على التقديرين يكون الفعل اضطراريا لان الفعل مع المرجح
سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك
معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد
افتراقهما في الاضطرار وعدمه هذا هو المطلوب لان الناقض يدعى
لزوم كون البارى تعالى مضطرا في فعله لا افتراقهما على ان قوله وجب ان

لا يكون

لا يكون المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ثم وانما
يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره
اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فاللزوم ثم فيبطل ما ذكره
من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها
ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد
لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بعالمية
العالم على عالمية الفاعل والتالي باطل لان النائم يصدر عنه افعال
اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي
انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة
على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها
ولا بالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك
الانامل من غير شعور بما للانامل من الاجزاء والاعضاء
اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي لتلك الصور والنقوش
واشار المص الى الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا
مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور
بدون العلم بالموجد والمتمسكون لعلمه تعالى لا يتمسكون عليه
بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار يكون
مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به فيستلزم

بلغ

لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصورة المذكورة
لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال
فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت اراد الله تعالى سكونه
في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظ الاستحالة او
لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن
الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضى لا
يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر
فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة واما ان
يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب
المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراد الله تعالى يعني في الصورة
المذكورة مع مراده يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض
استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة
والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون مخالفا للفعل في الجهة التي
بها تعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحادث
مخالفا للفعل في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل
الحادث فاجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل
فيه بل انما يؤثر في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد
بفعل نفسه لجواز ان يوجد هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب
المص بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم عن

الفاعل في م

العبد

العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق
العلة المصححة اعني الحدوث جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها
انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله ايضا لان حكم
الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه
سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط واجاب
المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض
الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة
لكن لا بسبب عدم وقوعه بالقدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في
الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا
من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات فعل الله تعالى ولا
شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة
في الخيرية بين فعله وفعله تعالى يعني ان النسبة في الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا
وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل
وجوبه على نعم الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تعالى
عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل نفسه واجاب المص بقوله والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان شكر العبد ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه
على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض لما يعني ان الدلائل السمعية التي
تمسكت الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها
دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل
او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا قوله تعالى لا اله الا هو
خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على ان خالق

الامكان ل

لله تعالى م

هو م

لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك
بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العبد وكذلك قوله تعم
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعم انا كل شيء
خلقناه بقدر ولعمل العبد قوله تعم خلقكم وما تعملون وبدلالة
الحصر قوله تعم هو الله الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير
الشان او ضميرا مبهما يفسره الله تعم واما اذا كان الخالق صفة
فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا
معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون
عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة
قوله تعم خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعم واسروا
قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
احتج على علمه تعم بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر
بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت
ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا
من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا
يستدل بالاية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي
الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ
الجعل قوله تعم حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني
مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعم فعال
لما يريد يفعل الله ما يشاء والله تعم يريد الايمان وسائر

الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها هو الله وحمل الكلام على
انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظ وتخصيص ما ذكر وقوله تعم
قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان
انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا
الله الى غير ذلك فهذه مع ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كائن بتقدير الله ومشيته بجميعها مما قد ذكر
العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل
يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعم مبدأ
لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال
العباد اليه تعم واما الحصر عليه تعم كما يدل عليه بعض الايات
فيجب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان
منه تعم فكانه هو الفاعل لا غير ومعارض بمثله من النصوص
الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي انواع
فمنها الايات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة
للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعم من عمل صالحا فلنفسه
ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعم وما تفعلوا
من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعم
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعم
ووفيت كل نفس ما كسبت والجعل كقوله تعم يجعلون اصابعهم
في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعم

كل امرئ بما كسب رهين
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت

فتبارك الله احسن الخالقين وتخلقون من الطين وآد
من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعم حكاية عن الخضر
حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعم ورهبانية
ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت
بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدرته وجب جعل
هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي او جعل هذه الاسنا
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال فهذا فرق عن لفظ الكسب
فانه يجي على الحقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير واما على راى
الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثر في الفعل
وذلك المجموع مخلوق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا
اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الايات الدالة
على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان والطاعة
ولا ملجاء الى الكفر والمعصية كقوله تعم وما منع الناس ان
يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا
يؤمنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القرآن ومنها
الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعم فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب
بما سياتي من ان فعل العبد بارادة الله تعم لكنها موافقة
لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك يترتب عليها اما على

راى الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد بمشيته ومشيته
بمشية الله تعم وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الايات
الدالة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد و
قصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سياتي من
ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الا
الدالة على اسناد الافعال الى العبد واسنادا الفعل الى فاعله
وهو اكثر من ان يحصى ولنكتف من قوله تعم الذين يؤمنون
بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعم الذي يوسوس في
صدور الناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا
ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم
شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا
لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها
انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي
والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل
وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة و
الاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان
وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله
تعم من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على الجبرية
النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقد

وارادته وافعاله بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله
تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب كما
كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال لم عنه
كالاتيان لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان علم اقتران
الفعلين فى المخلوقية لله تعالى لا ينافى علم افتراقهما بوجوه اخر
ومنها ان من افعال العباد ما يقبح من الحكيم خلقها كالظلم و
الشرك ونعوذ بذلك ومنها ان فعل العبد فى وجوب الوقوع وامتناعه
تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون
بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه
وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة
ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون
فى الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده
عند ارادته ويوجده عند كراهته واجيب بان ما ذكر فى بيان
الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع
ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى
ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة
الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جرى العادة ومنها
انه لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا
معنى للكافر الا فاعل الكفر فيكون كافرا ظالما فاسقا الى سائر ما

فاعلا فاعلا الى ما لا يخفى واجيب بان مثل هذه الاسامى انما
يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرا
من الصفات كما اوجدها الله تعالى فى محالها وفاقا ولا يتصف بها
الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد
فى اطلاق المتكلم على الله لايجاده الكلام فى بعض الاجسام واعلم
ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا
ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم
يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب على
آخر الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد فالوا
بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة
اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية
سواء قصدها او لم يقصدها فاكثر الافعال عندهم تنقسم الى
مباشرة ومتولدة فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط
فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذى حدث بسبب فعل آخر
هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا فى ان
المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر او لا فذهب المعتزلة
الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد
من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب المعتزلة وقال حسن
المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد
من الافعال يقتضى العلم باضافتها الينا وقال الاشاعرة المتولد
غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه عند سببه اعنى الفعل

الذى نرتب هو عليه يجب والواجب غير معقول والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافى الامكان الذاتى فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم فى القاء الصبى عليه لا على الاحراق جواب اعتراض ورد ابو يرد على دليل المعتزلة فيثبت ان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبى فى النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقى وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال اى الالزام صح فى الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اى خلقها لزم المحال اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما فى قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقى وهذا معنى قوله صح فى الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين

كقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمناها بذلك وكتبناه فى اللوح فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين على عم فى حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى على بن ابى طالب عم بعد انصرافهم من الصفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال عم والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما طئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائى ما ارى لى شيئا من الاجر فقال عم له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهى ولم تأت لائمة من الله تعم لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ ولا المسئ اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم

بن سل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ
فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله و
الحكم من ذى الحكم ثم تلا عم قوله تعم وقضى ربك الا تعبدوا الا
اياه وظ ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانى المذكورة فما يراده
للتايد فحل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة
والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منتفيان عنه تعم يعنى
يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
الثانى فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابل له فيطلق
على مقابلات المعانى الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل
الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف
عنه تعم لانه قبيح والله تعم منزه عن فعل القبيح واما الهدى
فيجوز ان يسند اليه تعم بالمعانى الثلثة فما ورد فى الايات
من اسناد الاضلال اليه تعم فهو بالمعنى الثالث اعنى الاهلاك
والتعذيب كقوله تعم ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله
تعم ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعم يضل
به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى
خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعم شيء وتعذيب
غير المكلف قبيح اختلفوا فى ان الله تعم هل يعذب غير المكلف
ام لا فذهب الحشوية الى انه تعم يعذب اطفال الكفار و
رده المص بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعم

واحتجت

واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعم حكاية عن نوح عم
ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله تعم و
المص اجاب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه الثانى ان اطفال الكفار يستخدمهم
اهل الجنة والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة
ليست عقوبة للطفل بل تكون اصلاحا له كالفصد والحجامة
الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لا نمنع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه فيعذب به الله تعم كابيه والمص اجاب عنه
بقوله والتبعية فى بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية
فى سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة
لا تحصل بدونه اختلفوا فى ان التكليف حسن ام لا واختار المص
الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه
وهو استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق
قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النعم
بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك قبيح فكذلك التكليف
واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوى لا يكون الا للتخلص من
تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليست هى للتخلص
من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح
ثم التداوى الثانى ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضات
وهى يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف ينبغى ان
يشترط فيه رضا المكلف والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف

فيجي اجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين
لاختلاف اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان
الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج الى
رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم
لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه
بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة
في مقابلها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله
والمعاوضات والشكر بط ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر
في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل
مع زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على
طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامور معاشه كاحتياجه الى الغذاء ولباس و مسكن
وسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقتدر عليها
صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون
في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الآخر مثلا يزرع له
ذاك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد للآخر ويتخذ الآخر الابرة
وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني
نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم
معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من

يزاحمه فيه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك
الهرج ويختل امر الاجتماع ونظامه ثم المعاملات والعدل
جزئيات غير محصورة لا تنضبط الا بوضع قوانين هي السنة
والشرع فلا بد من شارع يقنن ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم
لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز
الشارع منهم باستحقاق الطاعة والانقياد له في قبول السنة و
الشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل
على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من
الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق
الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا
كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء
على الطاعة وترك المعصية ومخالفة الشرع كان انتظام الشرع
اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع و
المجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت
العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم
حتى استحكم التذكير بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا
الى التصديق بوجود خالق عليهم قدير والى الايمان بشارع
مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد
وثواب وعقاب اخروي والى القيام بعبادات يذكر فيها
الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنته التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام

امور النوعي وتلك السنة اعني الطريقة التي بينها الشارع وبدعو اليها العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة
القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعة
عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر
في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكير انذارات
الشارع ووعده للحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة
العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة فهذا
بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره
عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنعه الاشاعرة
بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته اي الوجوب
المعتزلة واختاره المص واحتج عليه بان التكليف زاجر عن
ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات
والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها والزجر عن القبائح
واجب وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان
متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات التكليف
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وعلمه به او امكانه وامكان الالة يشير الى
حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع
الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع
الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامور الاول انتفاء

المانعين

القبيح

المفسدة

المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني
تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه من الاستدلال
لي باشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فا
ايضا الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان متعلقه
فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة
زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف
بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل
لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب او المندوب
وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص
الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل با
فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو
ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم
وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما
علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون
علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا
محضا فهو العلم بوجود الاله تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك
من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا
يستقل العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع
وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير من
الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة

مرات ماخ

لواجب

عليهام

وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولا يصال الثواب التكليف لانه لان
ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان
التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظ
الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعى المشقة والثواب
يستدعى الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو فرض التكليف
دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسن
عامة اى علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة
بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره
ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء
المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا ومفسدة لضلاله مشقة
فى الدنيا وعقوبة فى الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من
حيث التكليف بخلاف ما شرطناه يعنى ان هذه المفسدة
للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء اختياره
والمفسدة التى شرطنا عدمها فى حسن التكليف هى المفسدة
الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
وتوجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة
وهى التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن
واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف للمكلف به لا فائدة
التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا
يؤدى الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واشاره للعلم
بعالم وسنده مما

لان فائدة التكليف هو الثواب ولا
ثواب له فلا فائدة فى تكليفه فكان
عبثا وتقرير الجواب ان الآن
تكليف الكافر لا فائدة فيه مم

وجوب اللطف

واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا
والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم
ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان
يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك النوع
من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه
وان كان من غيرهما اشترط فى التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل
ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف والاخبار بالسعادة
والشقاوة ليس مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة
على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب
اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفى فى الوجوب ما لم
ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذى توجبونه
مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح
وتقرير الثانى ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لا كافرا لان معنى اللطف
هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثانى اما ان يكون عدمه لعدم القدرة
عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب
وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه
عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يترتب عليه حصول الملطوف فيه

فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتخلف مع وجود اللطف
معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير
الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه ما ينافيه
اذ الجمع بين المتنافيين قبيح واما صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى
فلانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل
النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثاني الى اليأس
فلا يأتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا
الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف
ما يمنعه من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات و
الاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة
منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح
منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من
اللطف يقبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح
التعذيب لانه على ذلك التقدير له ان يقول لم ما لطفت بي كما
قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول كان
لهم هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من
دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق يستحق على القبيح غير مختص
بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان
غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان
لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد

من المناسبة

من المناسبة يعني لا بد ان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة
والمراد بالمناسبة كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى
حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من
كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح وكذا لم يكن ايضا
كونه لطفا في هذا الفعل اولى من كونه لطفا في غيره من الافعال
وهو ايضا ترجيح من غير مرجح والى هذا اشار بقوله والا ترجح
بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف و
الملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني ينبغي ان لا يبلغ اللطف
في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا
ضرورة اعتبار عدم الالجاء في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف
اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف
اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه
ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له الى فعل الملطوف فيه
فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل و
ان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما
يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما في نفس الامر
سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد
اللطف على جهة الحسن يعني لا بد من ان يكون اللطف مشتملا على
صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخل التخيير
يعني لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل
واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة المطلوبة من

الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط
حسن الفعلين يعني يشترط في كل واحد من الامرين اللذين يكون
كل منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه
قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن
الله تعالى وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع
الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل
على النفع من اللطف لما بين وجوب اللطف وهو عوض بان مصلحة
في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة
والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة
في الرزق او رخص او غيرها او ردما احدث هذه الامور بعقيب
اللطف واختلف في حسن الالم وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان
الالام الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأة او بطريق
المجازات وسواء يعقبها عوض او لا وذهبت الثنوية الى
قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة والحق المصنف ان
بعض الالام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة عن بعض
المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له وبعضها حسن يصدر من
الله تعالى ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق اي اشتماله على نفع
زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة
كما يفعل الله تعالى في الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه
الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم على واحد من
هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا فالالم الذي يفعل الله تعالى ابتداء هو

المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره
لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما قبيحان
على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على
المستحق مثل الفساق والكفار بطريق العقاب ويكون تعجيله قد
اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في
الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف بان يكون
حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلته عوض من حصول نفع او دفع
ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب
المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال
اللذة على لطف يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة على اللطف
الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق
لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون
الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار
المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان اعتبار الاختيار انما يكون
في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ
الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه بالغا فهو حسن وان
لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه تعالى والعوض
نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع
ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد

استحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا
وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تعالى بانزال
الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير فانزال الغموم سواء استند
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء
في النار والقتل عند شهادة الزور ويريد ان ينبه الى الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه
يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها
تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير
لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم
بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان
الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا
الى علم مكتسب لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا
للغم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان يغتم عند
امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب لامارة الظن
فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض وقوله لا ما يستند الى فعل العبد
اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض
على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر
او فوات منفعة فانه لا عوض فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته
سواء كان الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او

الذنب

الندب كالضحايا فايجاب العوض يجب على الله تعالى لان الامر بالايلام
لا يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة
البالغة في العظم حدا ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش
للايلام فان العوض على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مائلا الى
الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن
من الالم القبيح وكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان
لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في
النار واحرق او شهد احدنا شهادة الزور فقتل بسببها
فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى واما القاء الصبي على
النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجرى العادة
والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه
اوصل الالم اليه فلهذا وجب على الملقي العوض دونه واما
شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على
الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه
والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي
على الله تعالى عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق
المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع انه
تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف
منه اضاع حق المظلوم والتالي باطل لان تضييع حق المظلوم
قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان
الله تعالى يقضي بين عباده بالحق فلا يفوت عليه الظالم من

الظلم دون عوض في الحال بواسطة ظلمه فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم
فان كان المظلوم من اهل الجنة فرّق الله تعالى اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم به او تفضل الله عليه
اى على المظلوم بمثلها اى بمثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها
وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله تعالى بها اى بتلك
الاعواض جزءاً من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر
له التخفيف بان يفرّق الناقص على الاوقات ولا يحصل له الم زائد
لحصول التخفيف وفي بعض النسخ يظهر له التخفيف وهو سهو
من الناسخ ولا يجب دوامه اى دوام العوض لحسن الزائد
على المنافع مع الالم وان كان منقطعا لان العوض انما يحسن لانه
يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة مبان مع المتألم الم ومثل هذا
النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما اذ يجوز ان يكون يختار
المتألم الالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا لابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوامه لانه لو انقطع لوجب
ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد انتفى في كلام المص
ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لانم
ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه
بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة خفية
ظاهرة فالمانع هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وكذا ايضا لو

انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتألم
بانقطاعه فيستدعي المتألم عوضا فيجب ان يوصله فان
لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تألم به فيستحق عوضا
آخر وهلم جرا فيثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدي
وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع محال وقد اجاب المص عن ذلك
ايضا بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني
لانم انه يتألم بسبب انقطاع العوض اذ يجوز ان ينقطع من
غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع
فان النزاع في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام
الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب
اشعار صاحبه اى المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف
الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثوابه ولا يتعين منافع لان تكون عوضا
بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب
فانه لا بد ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل
والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل المشاق فلا
العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض ممن
وجب عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان
العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب ابي هاشم وذهب
ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم
من المظلوم وجعل المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى

فان اسقاطه عند عتب لعدم انتفاعه به والعوض عليه تعالى يجب
ان يزيده الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه
تعالى يجب ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به
كل عاقل وان كان العوض علينا لم يجب مساواته للالم لان الذي يجب علينا
ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذي
علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران
لولاه اي لولا القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحياته
ايضا وقال ابو الهذيل بموته البتة في ذلك الوقت وقال
كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز
ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل
الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف
نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع
التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به
ولم يكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان تستهلكه بالمضغ
والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا لا
يكون رزقا لان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع منه وما جعله
مباحا فما اتى العبد منه بنصيب الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله قد يجب
عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة لنفسه وعياله وقد يباح
عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهي وقد يحرم عند ارتكاب
المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة
هو ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فدخل رزق الانسان في

الدواب

الدواب وغيرها من المأكول لغيره مباحا او حراما او مملوكا
او غير مملوك ومن مات ولم ينتفع به وان كان التسوق للانتفاع
لانه يصدق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان
ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم
الى ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او
غيره وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت
والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون
رخصا اذا كان عن الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا
في ذلك الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء
اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك
الوقت وذلك المكان وقد يستندان الى الله تعالى بان يقلل جنس
المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او
يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص
وقد يستندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع
السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من
الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء والرخص بخلاف ذلك
والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف
ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده و
استدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة

وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم
عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من
ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر
المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله
بعد البلوغ فلم لم يفعل الله ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل
ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء
والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم
الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى
للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل كل
ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لا ادم فلا يستوجب على فعل
شكرا ولا يكون الدعاء كدفع البلاء وكشف البأساء والضراء سؤالا
من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله
تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن
لعدم تناهيه فيلزم ان لا يتحقق تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه
ومباده اظهر من ان يخفى

بحث النبوة

المقصد الرابع في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق
لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من
النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم
الادغام كالمروة والرسول وقد يخص بمن له كتاب وشريعة

والله اعلم

لعله

البعثة

البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه
العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل
الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله تعالى حجة
بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه
تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه تركا للطاعة
واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى
من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي
معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع
الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد
من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا في بيان حسن
التكليف على طريقة حكماء الاسلام وتكميل اشخاص اي تكميل
النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات و
العمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات
وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار
بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات
الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من
الله تعالى بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما
لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه فهو ملغى

الصنايع ل

العقل غير معقول فالفائدة في بعثتهم باطلة لما تقدم من ان
ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والثاني
ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في
القسم الاول ايضا لتعاضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على
اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان وافقا في التكاليف
بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك
المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب ان
يحال الى ما بينه انفا من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة
ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو
متابعة المبعوث اليهم في اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته
وضدها يعني لو صدر عنه الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب
متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبي ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما
الثاني فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو
صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه
المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله ولزم
ايضا امور اخر كلها منتفية منها انه يلزم ان يكون شهادته مردودة
اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء
فتبينوا واللازم باطل بالاجماع فان من لا يقبل شهادته في القليل
الزائل من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم ومنها

على ل

وجوب نو

لعنهم الله في الدنيا والآخرة م

استحقاق

استحقاقه العذاب واللعن لدخوله تحت قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا
لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وقوله
تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف
بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد
النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة
او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب
قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع
ولقوله تعالى في ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار وفي يوسف عم انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب
الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا
في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير
في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا
يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار
بقي الكلام في ان العصمة من اي معصية تجب فان ما تصور صدوره
عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما يقتضيه المعجزة كا
لكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او
معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهمة
وهمة بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها

لكن ر

يعني الاجسام ١٢

الجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة فقد جوز
القاضي سهوا زعما منه انه لا يخل بالتصديق المقصود بالمعجزة
وعن الكفر وجوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم
الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره
تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وترددا بان اولى
الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة
المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية
وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع
ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا
وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند
محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسيسة
بعد البعثة مطلقا والصغائر غير الخسيسة عمدا لا سهوا
وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة
الى تجويز الصغائر عمدا والمص ان اراد وجوب العصمة عن جميع
المعاصي كما هو الظ من كلامه والمصرح في الشروح
فلا يخفى انما ذكر من الادلة لا تفي بذلك فان الحمل الالب
عنه سيئا الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله و
المتابعة قبل البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب
فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بعثه
زلة فالحق ولا نكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز
ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على الصغيرة

قدم

صدور م

الطبع عيب في النفس ١٢ زنك ١٢

من غير

من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب
واللعن م في اللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأذى
به النبي بل يبتهج وبمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد
المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات
لعموم كل فعل وترك مسارعة البعض اليها وكونه من زمرة الاخيار
لا ينافي صدور ذنب عن احد سيما سهوا ومع النبوة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير
المنفرة عمدا محل نظر ويجب ايضا في النبي كمال العقل والذكاء
والفطنة وقوة الرأي لان من لم يتصف بها لم يرغب في متابعته و
الانقياد لاوامره ونواهيه ويجب ايضا عدم السهو لئلا يسهو
فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور عادة
وديدنا له وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات و
الفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التي يتنفر عنها
الطبع كالبرص والجذام وسلس البول والاكل على الطريق وشبهه
من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي في
دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد
او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى فقيد بذلك
احترازا عن الكرامات فانها لا يكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم
الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا
والمص يسميها معجزة كما سيأتي فاما ان لا يكون مع خرق العادة فهو كدعوى النبي

اي التعمق في الامور الا ببطء ١٢

اي الزنا ١٢

هي سرعة انتقال الذهن ١٢

والرجم م الطبائع ل النبي ل

الدعوى متعلق بقوله ظهور المعجزة وليس تتمة
تعريف المعجزة فان المعجزة على اصطلاح المص
اعم منها على اصطلاح غيره فهي عنده تشمل الكل
والارهاص والمعجزة المكذبة والمعجزة للصدق
لصدق النبي وليس طريق معرفة صدق النبي
عنده هو ظهور المعجزة فقط بل اذا قارنه خرق
العادة ومطابقة الدعوى اما مقارنة خرق
العادة ليخرج السحر والشعبذة اذ اصدر المدعي
يدعي بهما النبوة فانهما وان كان كل منهما
ثبوتا للعادة او نفيا لها بحسب الحس لكن ليس
صدور هذا الفعل خارقا للعادة لكونه صادرا
عن غيره ايضا كثيرا واما مطابقة الدعوى فلا
اي عن طريق معرفة صدق النبي لا عن نفي ١٢

محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيد آخر وهو عدم
المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه
امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وقيل ينتقض
بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا
الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور
قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثل ما سياتي
في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله
يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس
ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه
بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه
من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد
وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن
وقد اعتبر عدم الجامع لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس
ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما
شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتعريف
والتقريب ل
دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري
لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضر
فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر
على هتكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة علامته ان الملك يخرق تلك
او يعدم ١٢
الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها

على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير
النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن
المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سياتي والاشاعرة
الى ثبوته واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه
زوج خالة مريم ــ بنت عمران ١٢
قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها
مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان
وزير سليمان ١٢
يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتز
وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره
عن النبي بالطريق الاولى وعن غيره ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا
لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير
الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبيا
والاولياء لا يجعله عادة معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم
خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير
النبي لزم التنفير عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم
عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه هان الخطب
يعني العظمة ١٢
ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة
عن اتباعهم بمشاركة الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة
نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان تميز النبي عن
نبي ل
غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره
دون غيره م
ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نم لزوم عدم
تقرير د
التميز وانما يلزم ذلك لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ما قال النبي

يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا علم
التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطل دلالته على صدق
النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص
بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة
كل خارق على صدق النبي ص وليس كذلك بل لها شرائط منها
مقارنته الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها
انه لو جاز ظهوره على صادق غير النبي لجاز ظهوره على كل صادق
فيلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى
ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين
من عباد الله تعالى وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا التعميم
ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على
بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز
واحتج عليه بظهور معجزات نبينا ع قبل نبوته مثل انكسار
ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار
عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز ظهور
المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد
الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا
ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا
ظهور الكرامات على غير النبي جوزوا ذلك واختاره المص واحتج
عليه بان الوقوع دليل الجواز وقد وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب

يدم

الانبياء

بالوقوع

انه

انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله ص دعى لاعور فارتد بصيرا
فدعى مسيلمة لاعور فذهب عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما
ضرب موسى ع لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا
امر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم الموج فاغرقوا جميعا
وكما نقل ان ابرهيم ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال نمرود انا
اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحترقت لحيته ودليل
الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه هل يجب
البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت
الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين
وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان واختاره المص واحتج عليه
بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل
وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة
فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل
يجب الشريعة للنبي المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه
يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة
فانه يجوز بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي يقرر
ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث
النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي
شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المص بانه يجوز ان يكون
البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته
ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا

نمرود

وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد عم
يدل على نبوته يعني ان نبينا محمدا عم ادعى النبوة واقترن بدعواه
ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا فلما بينا انفا اما انه ادعى
النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز
اما انه اتى به فللتواتر واما انه معجز فلانه عم تحدى به ودعى الى
الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على
المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة
بالحروف وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على
المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيها احتمال انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا
المعنى اشار بقوله والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل
على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها
حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا المعنى اشار
بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات بعضه المعقول و
اعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل
للصرفة والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة
العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه

فصحاء

فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان
واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة المتن ما
هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال
بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار ورد بان حماقات
مسيلمة تجري مجريها ايضا على ذلك النظم وقال القاضي الباقلاني وامام
الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يوجد في
بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة
القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يوجد نظم ركيك يضاهي
نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة
هي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها
وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين
الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب
العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة
والثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور
والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في
الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان

كما فيما في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف في
بعض الاحكام حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب
قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرء القيس واقرانه
واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع
بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان
ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز
وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له
تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان
فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته و
سلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تع
خلاف ما لو كان متكلما من الالفاظ
وقيل يا ارض ابلعي ماءك الاية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة
مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة
لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان
انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعم قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في
مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه
مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد
ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا ص من ان شريعة موسى ع

الوقف سو د يعنى الكثف از سثر منذكى ١٢

مؤبدة

مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا لمصلحة
كان ابطاله قبيحا وان لم يكن متضمنا لمصلحة كان رفعه قبيحا و
اذا بطل النسخ يلزم ان تكون شريعة موسى ع مؤبدة فيلزم
بطلان شريعة محمد م لكونها ناسخة لشريعة موسى ع تقرير
الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف
بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه
فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم
فانه جاء في التورية ان الله تعم قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل
ما دبت على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات و
اوجب الختان على الفور على الانبياء المتاخرين عن نوح ع بعد
تاخيره يعني مع اباحة تاخيره على نوح ع وحرم الجمع بين الاختين
في شريعة موسى وشريعة نبينا ص مع اباحته في شريعة آدم
ونوح وغير ذلك من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان
جمع دين ١٢
وخبرهم عن موسى بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد
شريعة موسى ع اي ما روى عن موسى عم انه قال تمسكوا
بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى
لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قيل اختلقه ابن الراوندي
اي افترى ١٢
ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا يدل على الدوام
قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث
لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته م اي
الدلائل السمعية دلت على انه م مبعوث الى الثقلين لا الى

اي العظيمين والمراد الجن والانس ١٢

العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم
ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين
مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس انى رسول
الله اليكم جميعا قل اوحى الى انه استمع نفر من الجن ليظهره
على الدين كله ومثل قوله عم بعثت الى الاسود والاحمر
وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء عم لوجود
المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها ذهب
جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا
للحكماء والمعتزلة والقاضى ابى بكر وابى عبد الله الحليمى منهم
الى ان الانبياء افضل من الملائكة وصرح بعضهم بان عوام
البشر من المؤمنين افضل من الملائكة وخواص الملائكة
افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة تمسكا
بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعات
العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات
وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية
يكون اشق وابلغ فى استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه
نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا
يأمر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس معللا بانه خير من
آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على ان المأمور به كان

هو الذى ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره الآية

اى ليغلبه

اى العرب

اى العجم

عوام

سجود

سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيادة ومنها ان آدم
علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادى
على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ولذا قال
انى اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم
ان يعلموا ما هو اضعاف العلم بالاسماء بما شاهدوا من اللوح المحفوظ
وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية
ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم و
آل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير
الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء
مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص
للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من المخلوقات
واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات
فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من
دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار
فى السجود فيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر
والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر
ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون
عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على
الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه

الله

جملة ل كثيرة

اى خيرهم

الاستحسار در ماندن

بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم
بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس
كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم
لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم
عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك
فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا
ادعي لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما
نزل قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون
قال المعاندون ان استعجلوه بالعذاب تهكما وتكذيبا له فنزلت
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بنفسه و
لا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر
على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه
المؤتفكات فقدلت الاية على ان الملك اقدر واقوى لا
على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني
ان الملائكة بالمرتبة الاعلى فوق الاولى من الشجرة ارتقاء اليها
والجواب انهما راءيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل
قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة
المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على ادم قبل النبوة ومنها
قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم والمعلم افضل
من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم

من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا
لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولو عكسته لاختلت والجواب ان الكلام
سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه
مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح
الله ولدا بلا اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا
يترفع عيسى عن العبودية ولا من فوقه في هذا المعنى وهم
الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه
عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات
ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل و
لا يعقل لوجه سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون
لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود
الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى و
اما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين
هما مبدا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية
بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى
الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار
الغيب سابقة على انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب

النبوة
هو
العجيبة

ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم ودوام لعدم تخلل
الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا
بجهات اخر كتهذيب المضادة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق
ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم
وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة
في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق
فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا
للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة
هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا
فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة
والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى
عقلا واختاره المص وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقا
وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه
وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه
الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب
عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة
الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل
الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن

بحث الامامة

من المعتزلة

الفوطة بالضم موضع بالشام

الرسول عم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم
خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا
فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا
بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله
فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا
الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع
امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد
وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام
مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان
مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام
استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو
كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان تكون من الضروريات
بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان
ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما
يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان
قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه
الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما شوهد
من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم
بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من
الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا

الثغور دربند ميان كفر واسلام

الحوزة ناحيه وميان مملكت

لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون
عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات
العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام
فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم
الهلاك والتساهلات نغاية الامر انه لا بد فى كل اجتماع من رئيس
مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته
جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر فى الامام
لا نا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى صلاح
الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء
فى الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة
لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذى هو المقصد الاهم والعمدة العظمى فى الاجتماع بنا لا
واحتج المص بان الامام لطف من الله تعالى فى حق عباده لانه اذا كان
لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا
معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصى منهم بدونه واللطف
واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما
يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب
وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص
لانتفاء كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم
لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون
الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون

لطفا

لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا
على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم
فالامام الذى ادعيتم وجوبه ليس لطفا والذى هو لطف ليس
بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة
الانتفاء وعن الثانى بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء
وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده
لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعنى ان وجود الامام لطف
سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن على عم انه قال لا تخلو الارض
عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل
حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة
العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا
اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف
لطف فان قيل ان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره
وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه والجاده فى
وقت ما كاف فى هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن
القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف فى القرية بحيث
لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب
كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا فى ان الامام
هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهبت الامامية والاسماعيلية
الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه

الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان
المحوج الى الامام جواز الخطاء على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطا
على الامام ايض لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار
بقوله لامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نم
ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا في وجوب نصب الامام
ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة
فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ
للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة
واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطاء في اجتهاده فالمجتهدون
يردونه والآمرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا ايض فلا نقض
للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب
انكاره وهو مضاد لوجوب اطاعته الثابت بقوله تعم اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مفوت للغرض من نصبه
اعني الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعل
والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية ويضاد
امر الطاعة وتفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب
الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار
وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية
لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصي ومناقب
الطاعات فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار
بقوله وللانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة

اختلفوا

اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار
المص انه قادر على المعصية فقال ولا تنافي العصمة القدرة والا لما
استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصي وما كان مطلقا ويجب
تقديم المفضول على الفاضل معلوم ولان يجب في المساوي اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر
اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية
الى انه يجب واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل
من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول
على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعم افمن يهدي الى الحق احق
ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وللمساوي
لان يجيء له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة
تقتضي النص وسيرته تعم يعني ان العصمة من الامور الخفية
التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من
عند الله وسيرة نبينا ايض تقتضي التنصيص بالامام لانه اشفق
للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل
ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من
الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم المهمات ولا ينص على
من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي ع
اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية
الى انه علي ع واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج
المص بان العصمة والنص كلاهما مختص بعلي اي المعصوم والمنصوص

وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلعم مع
انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقياد امره واتباع
طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص
القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وبعايا
لعلها تفيد باجتماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم
تنقل عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين
ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته عند تاخيره
على البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة بين ستة
ودخل علي عم عنه في الشورى وقال عباس لعلي عم امدد يدك اني
ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي صلعم عن
هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية ببيعة الناس
له لا بنص من النبي صلعم ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله و
الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وانما اجتمعت الاوصاف في علي بيان ذلك انها نزلت باتفاق
المفسرين في حق علي بن ابي طالب حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما
جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك
يقال اخ المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي

عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دونه اقول دعوى
انحصار العصمة في علي بناء على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله
وما قيل من انهما مختصان بعلي لان عليا افضل الصحابة لما سياتي
والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة و
انه اذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان
الامامة مشروطة بالعصمة ولا تعرف العصمة بدون التنصيص ففيه
مصادرة لا يخفى والنص الجلي في قوله صلعم مخاطبا لاصحابه سلموا على علي
بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اي صار اميرا
وقوله صلعم لعلي عم انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله صلعم مشيرا
الى علي واخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه
وقوله صلعم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوازرني يكون
اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي عم اجيب بانه لو كان في
مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق
مثل هذه النصوص الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين
الامام حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة الى
ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي عم المحاجة
الاصحاب ومخاصمتهم وادعاء الامر لهم والتمسك بالنص عليه
بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل
حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد فوا اول الامر
اسهل وعهدهم بالنبي صلعم اقرب وهممهم في تنفيذ احكامه ارغب

ولكن

الامر وهذا هو المراد هيهنا لان الولاية بمعنى النصرة يعم جميع
المؤمنين لقوله تعم والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع
والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي
لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا والامة بذلك على ما هو خاصة
الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الآية
وهو قوله تعم يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياءكم
بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي
عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وما بعدها وهو قوله تعم ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي هيهنا بمعنى
المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايضا
على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما
وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية
لم يكن امامة الائمة الثلثة وايضا ظاهر الآية ثبوت الولاية نعم
بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي انما كانت بعد النبي ع م
والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة
النبي ع م ايضا مكابرة وصرف الآية الى ما يكون في المآل دون
الحال لا يستقيم في حق الله تعم ورسوله وايضا الذين امنوا
صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين

ان الآية

ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه
ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون
حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم
يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى
انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي ع م قد
جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة
بتقديم الجيم المعجمة على الحاء المهملة موضع
وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها
وقال مخاطبا يا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا
بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده
علي يوم الشورى عندما اراد ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد
به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر
والاولى بالتصرف قال الله تعم ومأواكم النار هي موليكم اي اولى
بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي ع م ايما امراة نكحت بغير اذن
مولاها بطل نكاحها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها
ومثله كثير في الشعر وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي و
المالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى
ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله
وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر
الحديث اعني قوله ع م الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه

للخمسة الاول وهو ظ ولا السادس لظهوره وعدم احتياجه
الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولى بالناس
والمتولي والمالكية لتدبير امورهم والمتصرف فيهم بمنزلة
البني صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو
خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد صرح في صحته كثير من
اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم و
الواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فمؤخر
الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى
هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكر من ان ذلك معلوم ظ من قوله تعالى والمؤمنون و
المؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان
يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى
بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد
بالمولى هو الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف
والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب
منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين
اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع
نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير

دليل على الكبرى ١٢

قدح

والتصرف

والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاقه للامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة
الائمة الثلثة قبله ولحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة
اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء
واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل
التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا
في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ
لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في
حيوة موسى عم بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا
بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع ويمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد
المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام
زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض الافراد المنزلة
بمنزلة قولك الا النبوة بل هو منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم
كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان
يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس
من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما
هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس
استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة
على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا
نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة و

هو انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي ١٢

خليفة شرح [illegible]

التبليغ بالاحكام من الله وتصرفه هارون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى
انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي ما يبتني عليها و
يتسبب عنها وبعد اللتيا والتي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة
قبل علي ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان
وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى
الخليفة بعد الوفات اشد منها حال الغيبة واجيب بانه على تقدير
صحته لا يدل على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع
الاجماع على خلافه ولقوله عم انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي
وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع
ولو صح لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة
الاخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سيأتي وامامة المفضول
قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة
على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من الاقوياء
ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن اشكل
عليه مسئلة اجبته عنها ودفع الصخرة العظيمة عن القليب حين روي
انه لما توجه الى صفين مع الصحابة اصابهم عطش عظيم فامرهم ان
يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل
فاقلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم
اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي
ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي صلعم حين مسيره الى بني المصطلق

القليب البئر العادية القديمة

اسم قبيلة في بني خزاعة

فحارب

فحارب علي معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك
من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه
ادعى الامامة وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون
صادقا في دعواه واجيب بانا لا نم انه عم ادعى الامامة قبل ابي بكر
ولو سلم فلا نم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم انه اراد ان
يثبت امامة علي بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت
امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة يشملهم باسرهم ثم
ذكر مطاعن كل واحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه
بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك
لان النبي صلعم حين بعث لم يكن علي بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا
بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين و
الكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح
للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم عم
حين طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي
بين الظلم والامامة ولا محذور اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله
ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين مضمون الاية الكريمة هو الامر بمتابعة
المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة
ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علي عم واجيب بمنع
المقدمات ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين لان اولي الامر
لا يكونون الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصوم

فيجب وتجويز على غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة لا غير و
اجيب بمنع المقدمات ولان الجماعة غير على غير صالح للامامة
لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم

مطاعن ابي بكر

فاما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث
رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما
تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون
الآحاد واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي
الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي
المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان
الخبر المسموع من في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا
خفاء في كونه بمنزلته يجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
ومنها انه منع فاطمة عم فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء النحلة لها
وشهد بذلك علي عم وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا
الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز
اي فدك الى اولاد فاطمة عم واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها
ابو بكر فدفنت ليلا فان هذين الامرين اعني رد عمر بن
عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها حين احتضرت
ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عم واجيب
بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل
وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علم يقينا

الميراث ميراث دادن مما صدر الله

النحل بالضم عطيه دادن وبالكسر كاوين غرادادن تاج

اي الحجرة

وان

وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله اقيلوني
فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه ان كان صادقا في هذا الكلام
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة
في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان له شيطانا يعتريه
يعني انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان
عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه ان كان صادقا
لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة واجيب
بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
في الحديث ان كل مولود له شيطان وقوله ان عصيت شرطية لا
يقتضي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول
عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة عن خطاء لا عن تدبر وابتناء على
اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة
الموجبة لتبديل الكلمة كيف يتصور منه الذم في امامة ابي بكر
مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة ومن صيرورته
خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة
حيث قال وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن
هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته
المراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف
الرسول صلعم في الاستخلاف والرسول صلعم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد

اي عمر نقل عنه

يعتريه لا عظمت شيطانا انا عشيه اي عن

كان الامر فلتة اي فجاة من غير تردد وتدبر وبغتة

فاقتلوه

عنده صلعم

وافوض شفقته على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لانم انه لم يستخلف
احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة
فعليا ومنها انه خالف الرسول ص في تولية من عزله فانه ولى عمر
على جميع امور المسلمين مع ان النبي ص عزله بعدما ولاه امر الصدقات
واجيب بانا لانم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله
كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل
في شيء وايضا لانم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له ومن
لا تبعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها
انه خالف الرسول ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد
النبي ص لانه امر النبي ص ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة
لانه قال في مرضه الذي توفي فيه نفذوا جيش اسامة وكان
الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليهم النفوذ ولم يفعلوا ذلك
مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان غرضه من التنفيذ من المدينة
بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ص
وسلم ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع
صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احدا
وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله
عليهم ولا شك للخصم في ان عليا افضل من اسامة فعلي افضل منهم
فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت لعله
لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر
لم يتول عملا في زمانه وبعثه النبي ص الى مكة واعطاه سورة براءة

ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل ع وامره برده واخذ السورة منه وان
لا يقرأها الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا وامره ان يأخذ
منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لانم انه لم يتول عملا
في حيوة النبي ص فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه
في الصلوة في مرضه وصلى خلفه وايضا لانم انه عزله عن قراءة سورة
براءة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع بقراءة سورة براءة في
قال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا
المواثيق والعهود كان لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من
بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار الفجاءة السلمي و
قد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الا رب النار ولم
يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد ولما قالت [illegible]
فلما سئل عنها لم يقل فيها شيئا قال اقول فيها برأيي فان اصبت
فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا ميراث الجدة سألته جدة
عن ميراثها قال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا في سنة نبيه حتى اخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي ص اعطاها السدس واضطرب في
كثير من الاحكام وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح على قصور علمه
فلم يصلح للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع الاحكام
الشرعية حاضرة عنده على سبيل التفصيل فمسلم ولكن ليس هذا من
خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا يقدح
ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد

في المسائل الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها
فهو تم وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واصبغ اليسار لان
اصل القطع كان بامره ويحتمل انه كان في المرة الثانية على ما هو
الكثر الفقهاء واحراقه فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله للمجتهد
واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون
عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما وبهذا رجع علي في
بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه بالاحكام
الشرعية ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة
وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته
وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا سله
الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك
به واجيب عنه بان الامام انه وجب على خالد الحد والقصاص لانه قد قيل
ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار
الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا
لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطاء لظنه انه ارتد وكانت
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح في
امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض
المجتهدين على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى
الله تعالى دخوله في حيوته بغير اذن النبي عم واجيب عنه بان الحجرة
كانت ملكا لعائشة وقد دفن فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين
بيت النبي بغير اذنه حال حيوته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر في

بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين
علي عم لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة و
جماعة من بني هاشم واجيب عنه بان تاخير علي عم عن بيعة ابي
بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر وطرؤ امر و
لهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له في جميع
اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته و
قال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر ومنها انه رد عليه
الحسنان لما بويع روى انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة
ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين عم وقالا هذا مقام جدنا و
لست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية ومنها انه ندم على
كشف بيت فاطمة وقال ليتني تركت بيت فاطمة فلم اكشف و
هذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف
عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر عمر برجم امرأة
حاملة واخرى مجنونة فنهى علي عم وقال في الاول ان كان لك
عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثاني القلم مرفوع عن
المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم
الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في
البحث عن حالهما يعني لو لم ينبه علي على تلك الحالة ورجمنا لكان
ينالني من الاسف على ترك المبالغة في البحث ما نالني هو افزع من
حالة الهلاك ومنها انه تشكك في موت النبي صلعم حين قبض وقال
والله ما مات محمد ولا يموت حتى يقطع ايدي رجال

ذكر
مطاعن عمر
فمنها

فارجلهم ولم يسكن الى موت النبي ص حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قضيته في حال موت النبي ص لا تدل على جهله بالقرآن فان تلك الحالة حالة تشوش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه قيل ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق روى انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله تعالى في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي ص واقترض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الحد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك

في زمن النبي ص ومنها انه منع المتعتين فانه صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله ص انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف النبي ص حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء فكل من ان تنصيص ابي بكر على واحد معين ليس مخالفة للنبي ص ومنها انه خرق كتاب فاطمة على ما روى ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر وسالها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه احد من الثقات

مطاعن عثمان

اما مطاعن عثمان فمنها انه ولى امور المسلمين من ظهر فسقه حتى احدث في امر المسلمين ما احدث فانه ولى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير حتى تظلم اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولاه لظنه انه اهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل

چو بشنیدست مغنی دل جدست طفل بی بالی که پیش از من عزیز شی دارد اما میکند زودش

واقاربه

عند تحقق النسب ومعاوية كان على الشام في زمن عمر وقد اتفق انه ما ظهر
منه الفتن في زمان علي ومنها انه اتى اهله بالاموال العظيمة وفرقها
عليهم مبذرا في الفتوح حتى نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة
الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وعوله
وثروته مشهورة وايتاء اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا
ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك خلاف الشرع لان
النبي م جعل الناس في الماء والكلاء شرعا واجيب بانه اخذ الحمى لم
يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن
الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام و
منها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود
حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب
ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان
صح فقد نقل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد
ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله تعالى طلب مصحفه منه فابى
ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل
موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا اثم
انه مات من ذلك وضرب عمار لما روى انه دخل عليه واساء
عليه الادب واغلظ عليه في القول بما لا يجوز الاجتراء عليه على
الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك
الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من ضرورة فعل ما هو جائز ثم
كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا قتل اكثر الصحابة

في ضربه فاذا جاز القتل لمصلحة جاز التاديب بالطريق الاولى و
ضرب ابا ذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس
في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا
البنيان ولبسوا النواعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد
بافعاله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا
راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم
وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا و
للامام ذلك بالنسبة الى كل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب
الى هلاكه ثم قال له اما ان تكون واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج
الى الربذة غير منفي ومات بها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر
ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب
القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز
وقد اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على وليد
بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد
وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة
له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه الخمر
وقبل ان يتبين قتل عثمان وآل الامر الى علي ع فحده هو و
منها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير المؤمنين علي ع
الله قتله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد
كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ
لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي ع قتله الله يشعر

بأن قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم
عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة تخير من صنيعه واجيب عنه بان
حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان
قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما وبعلي ع
خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في
جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف
طول النهار ذاكرا وصائما بشره رسول الله ص بالجنة وبشره
بالجنة واثنى عليه وكيف خذلوه وقد كان من زمرتهم وطول العمر
في نصرتهم وعلى سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه
لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض باجابة كرام من الطائفة تحاميا عن
اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين ع في الدفع عنه مجهودا وكان امر اسه قد [illegible]
ومنها انه لم يحضر المشاهد الثلثة واليه اشار بقوله وغابوا غيبته
عن بدر واحد والبيعة اى بيعة الرضوان وذلك نقص بين
في حقه واجيب بان غيبته كانت بامر النبي ص وكفى به منقبة
انه ص اقام يده في البيعة مقام يده عنه وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده
وعظم بلائه في وقائع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة
بدر وهي اول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين
فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم ربيعة ثم شيبة بن ربيعة ثم العاص
ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة بن عدي
ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي

وغابوا غيبته الـ

وهي البيعة التي وقعت تحت الشجرة وكانوا اربعين نفرا من الاكابر وما كان عثمان حاضرا ١٢

فضائل علي عليه الصلوة والسلام

من المسلمين

من المسلمين وثلثة آلاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الآخر
ومع ذلك كانت الراية في يد علي ع وفي غزاة احد جمع له الرسول ص
بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن ابي طلحة
كان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي ع فاخذ الراية غيره فقتله ع ولم
يزل يقتل واحدا بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون و
اشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ص
فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم النا
س عنه سوى علي ع فنظر اليه النبي ص بعد افاقته وقال له اكفني هؤلاء
فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه ع وفي يوم الاحزاب
وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود
وكان بطل المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون
وعلي ع يروم مبارزته والنبي ص يمنعه من ذلك لينظر صنيع المسلمين
فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما دعا عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع فانه
برز اليه فقتله الله تعالى على يديه والذي نفس حذيفة بيده
لعمله في ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص الى يوم القيمة
وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي ع وقال النبي ص لضربة علي ع
خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها
غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ص حصر حصنهم بضعة
عشر يوما وكانت الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص
الراية الى ابي بكر فانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين

الراية العلم الكبير ١٢

كبش كوسفند نر

كفاه بس كرد

البراز بالكسر براى جنگ بيرون آمدن ١٢

احجمت عن الشيء اذا كففت عنه ١٢

احجام باز ايستادن از كارى

البضعة في العدد ما بين الثلث الى التسع ١٢

فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ع لاعطين الراية غدا الى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار ايتوني بعلي فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقلعه وجعل جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انقضى فاخذ بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى سبعون رجلا وقال ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين وقد سار النبي صلى الله عليه وسلم في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي صلى الله عليه وسلم سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فخرج ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل النبي صلى الله عليه وسلم وصادف العدو فقتل علي ع اربعين فانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقايع المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم لانه في صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخله كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي صلى الله عليه وسلم كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى و

تعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي ع قال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف والنحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت الي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما نزلت من اية في بر او بحر او سهل وجبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين ع لانهم اندرجوا في قوله تعالى وابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلا بد ان يكون شخصا اخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين ع وليس غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه صلى الله عليه وسلم في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا ليقول المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب و

لكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار
المحاويج على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوة عياله
وبات طاويا هو واياهم ثلثة ايام حتى انزل الله في حقهم و
يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة
بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان
ازهد الناس بعد النبي صلعم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا
مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات
غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك
قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال والله لدنياكم هذه
اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس
ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت عليه
يوما فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا
فاطلنا منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت هذين الولدين
يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي عم لم يشاركه فيه
غيره ولم يبلغ احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع
قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقيل انه ان يأتدم كان بخل فبالملح
او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل
اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات واعبدهم
حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان

محافظا على النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت
الصلوة لاشتغاله بالحضرة الالهية تعالى واستغراقه في المناجاة معه
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره و
يعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذ يوم الجمل
مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما
احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة و
لما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية الى الشريعة فمنعوه
الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة
فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال علي عم
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة
باسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين
جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الاسير
المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك
ما روى ان النبي صلعم قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا
ولا اقرب من هذه المدة وقوله صلعم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب
وما روى عن علي انه كان يقول انا اول من صلى واول من امن
بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله
مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا
ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون وقد فكانه قال عم علي

المنبر غير مشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي
بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر
وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان
كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واشدهم تاييدا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله تعالى ولم يساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت
الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله العزيز فان اكثر ائمة القراء
كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي عم ولاخباره بالغيب وذلك
كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله
ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه
سلعة كثدي المراة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع
مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رضي
الله لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب
بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت
اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا
الازد ابتين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره
واخبر عم بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد
بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة
صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال
والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها
فتدخل بها من هذا الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد

عمر بن سعد الى الحسين عم جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل والتجاوز عما انه
فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير
الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ص لما
آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه كان من
اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله صلعم يدل
عليه قوله تعالى في حق النبي ص فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به المفسرون
والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل على ذلك قوله
ص من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم
في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
بن ابي طالب عم اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء
افضل من باقي الصحابة فكان علي عم افضل من باقي الصحابة لان
المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ص طائر مشوي
فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي عم والاحب
الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير قد مر ذكرهما
وغيره من الاخبار التي تقدم ذكرها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر
بالله قط بل من حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف باقي الصحابة
فانهم كانوا قبل بعثة النبي ص كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع
المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه

وشدة بلائه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية
كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة
وشدة البأس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلعم وزوج
البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بان الكلام في عموم
مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرا[مات]
الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله
بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر
ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والاثار والامارات على ذلك اما
الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما
لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر و
الاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل
الا الاكرم وليس المراد به عليا عم لان للنبي م عنده نعمة تجزى
وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر دخل في الخطاب علي عم فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند البيعة وقوله عم لابي
بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله
عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له في
الغار وخليفتي في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس
وهو صدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني

بنفسه

بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم لابي الدرداء حين كان
يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل
هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكنه انما ساق لاثبات
الافضلية المذكورة وبهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في
ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وعن عمرو بن العاص قلت لرسول
الله م اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال
ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي م لو كان بعدي نبي لكان عمر
وعن عبد الله بن حنطب ان النبي م رأى ابا بكر وعمر فقال هذان
السمع والبصر واما الاثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي ان
افضل امة النبي م بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية
قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي م قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا
الا رجل من المسلمين وعن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عم خير
الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه عم لما قيل
له ما توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن اذا اراد الله تعالى بالناس
خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما
الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة و
تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة
العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس

عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى
اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان الثابت
الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وتفويض العمل
بتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس
على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالهجرتين وكونه ختنا للنبي على ابنتين
والاستحياء من كل شيء وتشرفه بقوله ص عثمان اخي ورفيقي في الجنة
وقوله ص الا استحيي ممن يستحيي منه ملائكة السماء وقوله ص انه يدخل الجنة
بغير حساب فالنقل المتواتر دل على الاحد عشر وعلى وجوب العصمة
وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب الامامية الى ان الامام
الحق بعد رسول الله ص اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ع ثم الحسن ثم
الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله
عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من
بعده ويروون عن النبي ص انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام
ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله
بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده خليفة
قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا

ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون تارة
بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا
العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا سخافته وتارة
اخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد
منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة
المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق و
محاربو علي كفرة لقوله ص حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول
الله ص كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته واجبة
فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون
مخطئا لظاهر انه يكون من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة و
كذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون
عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه لا ينتهي الى التفسيق لانه
مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه و
كذا مخالفة سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم آخر مماثل
لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه
واحتج المليون على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين
واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما
فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات

عن جوف السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور

اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى

اقصى خراسان وقطع دولة العجم وتزلزل عروشهم الراسخة البنيان الثابتة

الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وانواع العدل

وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيبا تها وملاذها

وشهوا تها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس

على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين

والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالهجرتين وكونه

والاستحياء من كل شيء وتشرفه بتولية عثمان

وقوله الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء

بغير حساب فالنقل المتواتر دل على الاحلاء

وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهب

الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب

الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم

ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد

ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي

عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من

بعده ويروون عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للحسين ابني هذا امام

ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال بينا

بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون

قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه

ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتمسكون تارة

بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت

العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بيّنا استحالته وتارة

اخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد

منهم فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة

المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتأمل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق

محاربوا علي كفرة لعق لرص حو بك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول

كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته واضحة فمتابعته فرض

فه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين

تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون

من الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة

واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفته فلا يخلو اما ان يكون

او لا فان كان الاول فالظاهر خطاؤه لا ينتهي الى التفسيق لانه

في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه

الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك

والسمع دل على امكان التماثل هل يمكن وجود عالم آخر مماثل

لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتنا

امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين

ان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين

مثلين واما السمعي فقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى

المعاد

الارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم
ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة
مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين الا بتحقق فرج بينهما
الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان
لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبايع في
مقتضياتها وان طلبت لزم ان تكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما في
الجواب عن الاول انا لا نم ان العالم كرة ولو سلم فلا نم وجوب الخلا
بينهما لا يجوز ان يكون كل في ثخن جسم اخر وعن الثاني انا لا نم انه يلزم
اختلاف متفقات الطبايع في مقتضياتها اقول الجواز ان يقتضي كل في
عالم مكانا طبيعيا لان المكان عما انه مثلا الارض كل عالم تقتضي مركز هذا العالم
ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وانما تم سند المنع بما اشتهر في المشهور
اعني الجواز ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر
وان كانت مماثلة لها في الجسمية لان اختلاف طبايع عناصر العالمين
ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكرية لا توجب
الخلاء واختلاف المتفقات ممنوع واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك
ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فناء العالم يعلم
بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع واختار المص ان
جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن
والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم

الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله و
الامكان يعطي جواز العدم اقول وفيه نظر لان الممكن يجوز ان
يمتنع فناؤه اعني عدمه الطارئ بعد وجوده ولا يلزم من ذلك
انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو
امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدأ وقد مر بيان ذلك
مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل
السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعم كل من عليها فان
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام ومثل قوله تعم كل شيء هالك
الا وجهه وقوله تعم هو الاول والاخر والاخرية انما تتحقق
ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعم يوم نطوي السماء كطي
السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا
اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم وقوله ويتأول
في المكلف بالتفرق كما في قصة ابرهيم اشارة الى جواب دخل
مقدر تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد
لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة
فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب ان يق انه لا اشكال في غير
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين
فانه يتأول العدم بتفرق الاجزاء ويتأول بجمع تلك الاجزاء
وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا التأويل قصة ابرهيم فانه
لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال الله تعم في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل

على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه الاد
باحياء الموتى تأليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول
لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية
ولاستلزامه انقلاب الحقائق او النسخ ذهب ابو علي وابو هاشم وتبعوهما
الى ان الله تعالى يخلق الفناء فينتفي به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا
لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء
واحدا يكفي لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على
ثلث دعاوى احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه
من الموجودات وثالثها انه يفني به الموجودات جعل ابطال كل منها
وجها على حدة اما بطلان ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا
فلكان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه
اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
او الوجوب والا فيشمل الوجود واما سبب وجود ضده وحينئذ يلزم
النسخ والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه انقلاب الحقائق او النسخ
واما بطلان انه مناف لما سواه لانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا
فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد ان يكون قائما
بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقديرين ضد الجوهر
فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا اشار بقوله لانه ان
قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان انه يفني به
الموجودات فلان اعدامه لموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود
اياه اعني منعه من الدخول في الوجود بل يكون هذا اولى من ذلك كما

اشهر

اشهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء
الاولوية واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع
النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء
او بواسطة ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا
انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال في ابطال
اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين و
ذلك لان البقاء لا في محل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول
يلزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعني
الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للآخر
لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من
العكس وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار انه
يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في
محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى
ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر
لم يوجد البقاء فانتفى الجوهرية فابطل المص ذلك المذهب بان
حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او
بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل
في الزمان الثاني لحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم
توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشيء
على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث

والمحشورة فانه فيه شرت الجسمانى دون مجرد مع الكافر ولا الكات على اعادة فواصل المكلف

اختلفوا في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسمانى وذهب طائفة من المحققين الى المعاد الروحانى

والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وفوائده حكم اشاره بالبراهين العقلية واما المعاد

الجسمانى فلا مجال للبرهان عليه الا اشارة بعيدة ولكن الى المعتقد على الوجه الذي ذكره الانبيا

لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما واحتج المصنف على وجود المعاد وجه الاول ان

الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت والحشور

الثواب والعقاب بعد الموت الا بالعود فيجب العود وايفاء للوعد والوعيد والثانى

ان الله تعالى كلف بالاحكام والنواهى فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب

على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقول الظالمون علوا

كبيرا وهذا البيان مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين والعدل وواجب على

الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد الجسمانى والروحانى كلاهما واقع اما الروحانى

فلا تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد

في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء

عند ربهم يرزقون وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية

مرضية واما المعاد الجسمانى فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن ايات

كثيرة دالة عليه انه نحقق لا يقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيى العظام

وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم

ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان

لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه اذا كنا عظاما نخرة

وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها

يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى

العظام

العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور

الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسمانى من ضروريات دين محمد

لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به

وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو

ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواصل المكلف اشارة الى جواب

شبهة تقريرها ان المعاد الجسمانى غير ممكن لانه لو اكل انسان

انسانا حتى صار جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء

اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو

محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين

متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا

مع استلزامه الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن

اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد

انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا

جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الانسان الآكل فلا

يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل

المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا

وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة

مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية

استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه

لو ثبت المعاد الجسمانى فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم

العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب الخرق

الافلاك وهو ممنوع وايضا بانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك
عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها
في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها لقوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني
خارجها وذلك ممتنع لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات
وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق على الدوام وعدم تناهي القوى
الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة
الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المص
عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع في شيء مما ذكر فان
الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فاذا كان عدمها جائزا
كان التغير فيها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن في عالم العناصر
لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز ومما ذكر
من حديث المحدد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع
دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما في حق آدم والقوة الجسمانية
قد لا يتناهى انفعالاتها وكذا افعالها ويستحق الثواب وهو النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع
حال الغير مع قصد التعظيم بفعل الواجب والمندوب وبفعل ضد القبيح
وهو الترك كله على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي
بالقبيح يشترط بفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه يعني يشترط
في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله الواجب ان يفعل الواجب

لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك يشترط في استحقاق
الفاعل الثواب والمدح بفعله ان يفعل لندبه او لوجه ندبه
والضد لانه ترك قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب و
المدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه اخلال
به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو
فعل الواجب او المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما و
كذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة
مشقة الزمها الله تعالى للمكلف وإلزام المشقة من غير عوض ظلم و
هو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع ولا يصح الابتداء
به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف عبثا ويستحق العقاب وهو
الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على
اللطف وذلك لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب
يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله تعالى واجب
ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق
المدح لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح و
الذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في
مكلف واحد وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين

استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار
الاخلال بالواجب وايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح ذهب ابو
القاسم البلخى الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التى
انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه بان
ايجاب المشقة فى شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم
الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك النعمة
من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان
يكون ايجاب التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل مع الجهل
دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضى بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر
مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا فوق
فيه منع ظ ويشترط فى استحقاق الثواب كون الفعل للمكلف اى
الواجب والمندوب او الاخلال اى بالقبيح شاقا اذ المستحق للاستحقاق
الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط فى استحقاق
الثواب بفعل الطاعة رفع الذم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة
صدورها عن الفاعل يمتنع الذم عليها فلا فائدة فى اشتراط رفع
مع انها سبب لاستحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل
للمكلف للوجه اى اذا وقع لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه الندب
او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة
للعلم الضرورى باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى
ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن

بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل
الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من
فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت
المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم
واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة
وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة و
يزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف على الله تعالى واجب و
اليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثانى ان المدح والذم دائمان
اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصى وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد
المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر واليه اشار بقوله ولدوام
المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا حصل لصاحبه
الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور
بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب
خلوصهما لما سيأتى فى مطلب هذا البحث والى ذلك اشار بقوله ولحصول
نقيضهما لولاه اى يلزم بانقطاع الثواب الذى هو النفع حصول ضد
الالم الذى هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذى هو الضرر حصول
نفع السرور الذى هو نقيضه ويجب خلوصهما اى خلوص الثواب و
العقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص
حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار
بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصول



اى حصول الخلوص فيهما اى فى العوض والتفضل واما العقاب فلانه
ادخل فى باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى
هذا اشار بقوله وهو ادخل فى باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول
ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة
فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة ولانه
يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تعالى ويجب عليهم الاخلال
بالقبايح ولا ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا
فان اهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم
خالصا عن شوب من الثواب اجاب المص عنه فقال ولا ذى من تبته
فى الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة
من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة
وغنائهم بالثواب يغنى عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار يلجاون
الى ترك القبايح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لا ثيب العارف بالله تعالى حا
ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط
واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان
العارف بالله تعالى من غير ان يصدق النبى صلى الله عليه وسلم فى رسالته مثابا والتالى
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تعالى من غير ان
يصدق النبى صلى الله عليه وسلم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة وان لم يصدق النبى والاحباط باطل
لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وذهب

جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف
يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة
بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه
ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم
يحسن ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب
ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو على المتاخر يسقط
المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفى الاقل بالاكثر
وينتفى الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا
كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص ابطل مذهب ابى هاشم
فقال ولعدم الاولوية اذ الان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين
مع التنافى تقريره انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من
الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين من
العقاب دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا
وهو خلاف مذهبه او لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب ولو فرضنا
استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
اسقاط احدهما الاخر لم يسقط الباقى بالمعدوم لاستحالة صيرورة
المغلوب والمعدوم غالبا مؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان
علة عدم كل منهما وجود الاخر فلو عدما معا وجدا لان
العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما موجودان حال كونهما
معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من
العلتين يؤثر فى الاستحقاق الناشى عن الاخر حتى يبقى من احد

الاستحقاقين بقيته بحسب تعالو فليس الاسود المنكس واحد الكلام
يحل في المزاج ايضا والحق انه ليس بينهما تنافي و تنافي حقيقي بل احباط
الطاعة واستحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة
انه لا يثيب عليها ويسقط العقوبة على المعصية بقدرها وهي يخرج
الجواب عن الصورة الاولى الخ وان اسقاط احدى الحسنتين وان
لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء على ما مر من امثلة
الهارب والجائع وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة
منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه وقبحه عند العقلاء اتفق
المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر
المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب نعم للجاحظ والعنبري
انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان
تعذيبه مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح و
ذهب الباقون الى انه غير معذور وادعى الاجماع عليه قبل
ظهور المخالفين قالوا كفار عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا و
حكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من
اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ
الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق
الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذلك
الطفل المشركين عند الاكثرين لا دخولهم في العمومات والطاعن في

ان النبي صم

ان النبي ص قال هم في النار حين سالت خديجة عن حالهم وقالت
المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما
ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب
صاحب الكبيرة هل هو منقطع فذهب اهل السنة والامامية من
الشيعة وطائفة من المعتزلة الى انه ينقطع واختاره المص واحتج
عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان
استحق العقاب بالمعصية فاما ان تقدم الثواب على العقاب با
لمعصية وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المط وبانه لو لم
ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله تعالى مدة عمره ثم عمل كبيرة
في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات الدالة على
دوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في
عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها اولة اما بتخصيص
العمومات بالكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان
الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه
تعالى ولا ضرر عليه في تركه فحسن مع ضمان الحق في اسقاطه ولانه
وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في

ام لا

فحسن فجاز اسقاطه

اي قبل التوبة وبعدها

اي قبل التوبة

جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهبت جماعة من
المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون
الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله تعالى فجاز له تعالى اسقاط حقه وبان
العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكلما كان
كذلك فاسقاطه حسن وكلما هو حسن فهو واقع ولان العفو
احسان والاحسان على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل
السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا
على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على
العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا مع
كونه عدولا عن الظاهر من غير دليل فيه مخالفة لا تأويل من يعتد
به من المفسرين لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك
وما دونه فلا يصح التفرقة باثباتها لما دونه وكذا لا يعم لكل احد
من العصاة فلا يلائم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على
ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه
النهاية في القبح بحيث لا يغفر مع جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة
قيل لزيادة المنافع وقيل لاسقاط المضار حتى اتفق المسلمون على ثبوت
الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر

الآية

بلا ضرورة

ويغفر

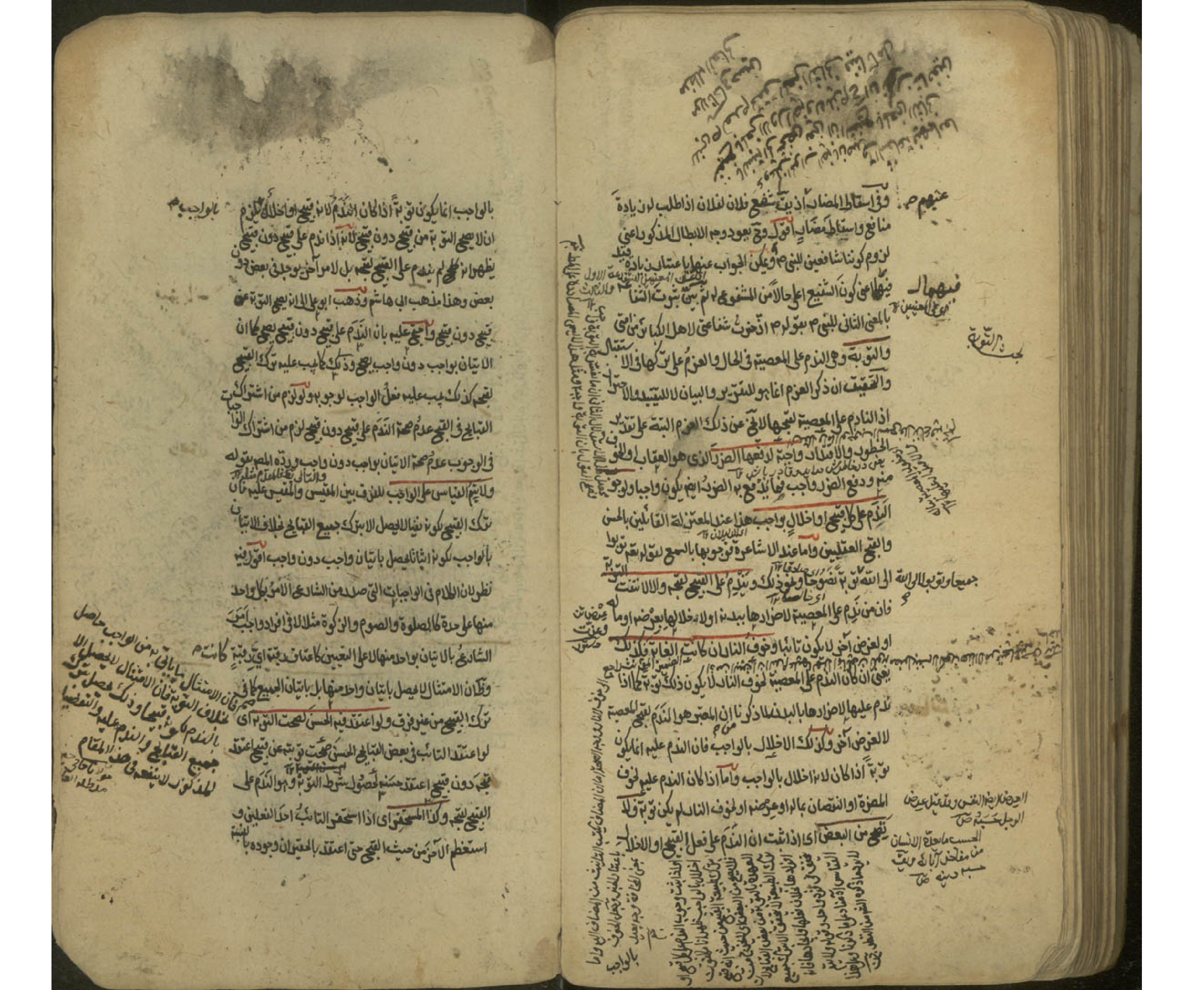
بالشفاعة

بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها مختصة بطلب
زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة
لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي
لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل
لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له وفي المطاع لا يستلزم
نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى
قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى الشفاعة
عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
ان الله تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم
نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متأولة بالكفار اشارة الى
جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله
تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة
الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان و
الاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب لا للسلب العموم وان
الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة
لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن ملاقاة ومساعدة
وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت
الثاني له صلى الله عليه وسلم لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب
طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم
والحق عند المص صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم

قبول

فلام

مطالبة



وفي اسقاط المضار اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة
منافع واسقاط مضار اقول وحينئذ يعود وجه الابطال المذكور اعني
لزوم كوننا شافعين للنبي صلى الله عليه وسلم ويمكن الجواب عنه باعتبار زيادة قيد
فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له ثم بين ثبوت الشفاعة
بالمعنى الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم بقوله صلى الله عليه وسلم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

بحث التوبة

والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال
والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد اذ
النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير
الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف
منه ودفع الضرر واجب ولانا نعلم قطعا انه يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب
الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن
والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت
فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او لاخلالها بعرضه او ماله
او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك
يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا
ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان المعتبر هو الندم لقبح المعصية
لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون
توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف
المضرة او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار لم يكن توبة فلا
يتحقق من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال

بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب لزم
ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح
يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون
بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة عن
قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان
الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما يجب عليه ترك القبيح
لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك
القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات
في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورده المصنف بقوله
ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان
ترك القبيح لكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان
بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل باتيان واجب دون واجب اقول وفيه
نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد
منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت
فان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في
ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة اي
لو اعتقد التائب في بعض القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد
قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على
القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين و
استعظم الآخر من حيث القبح حتى اعتقد بالعقاب ان وجوده بالنسبة

الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير يصح توبته لانه تاب
عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون
كسر القلم صحت توبته والتحقيق ان قبح الداعي الى الندم عن البعض
عليه اي على الذنب عن هذا البعض خاصة دون البعض الاخر لانتفاء
قبح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي الى الندم على القبيح لقبحه
لا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه القبح
لاقبح اذ لا يخرج الداعي بهذا القبح عن الاشتراك في كونه داعيا
الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان الافعال تتبع
بحسب الدواعي فان كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض
اخر اختص بالفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك
مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق
عدم التفرقة بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي وابنه
ظاهره يخالف اوله ولو اشترك القبيح اشتراكا في وجوب الندم فلا يصح
الندم عن بعض دون بعض وهذا اول الكلام امر لكونه مبنيا على ان اولا
وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض والا لزم الحكم بنفاذ
الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان في حقه تعالى
فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى
امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف
حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما يعني منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء
كالزكوة فانه اذا اخل في اخراجها فالذنب باق الى ان يؤدي ومنه
ما يجب قضاؤه فاذا قضا سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا ينبغي

لاينبغي

لا ينبغي بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او
صلوة الجنازة وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصاله الى صاحب
الحق ان كان ظلما محضا امكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه
والايصال اما يكون برد المال وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية
للقصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر الايصال بان لا يبقى
صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان الذنب اضلالا
وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او
ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وعند ذلك اجزاء من التوبة
بل واجب اخر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة
قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت
توبته في حق الله تعالى وكان منعه للقصاص من مستحقه معصية
مجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب
الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب الذي يتعلق
بحق الادمي هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار الى من اغتابه
ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب
فوجب الاعتذار عنه ولا يلزمه تفصيل ما اغتابه الا اذا بلغه على
وجه التفصيل وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب
الاغتياب غما لكن يجب في هذا القسم التوبة لانه خالف نهيه تعالى
حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه
ميتا فكرهتموه وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض
المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم

القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب التفصيل
فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل
قبيح صدر عنه وان لم يذكره مفصلا وفي وجوب التجديد ايضا اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه
تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا
بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال المص فيه اشكال لانا
نمنع انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض عنها
صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا العلة مع
العلة اي فيه ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة من المكلف وجب الندم
على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة
معلولة له فيجب الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال
لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب
بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط
العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا
بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في
الاعتذار الى من اساء اليه فيسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من
اساء الى غيره وهتك حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء
جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا في سقوط
العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند
اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه بانه لو كان

بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع محبطة
الى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة ولما انتفى فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والتوبة المتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات
التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها والا لزم بطل للقطع بان من
تاب عن المعاصي طولها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب
والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم و
التأخير ولما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط
عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة ثوابها الى الكل على السوية
والى هذا اشار بقوله والاختصاص اي لولاه لانتفى الاختصاص
واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي
عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل
في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس
لقبحها [illegible] عذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه
عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار
بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة وتوقف
للمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر
اما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض
على النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقيل قيام الساعة فهو

القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيوتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب
ايضا وللاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض
الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عم مر بقبرين فقال
انهما ليعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا
يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله عم
استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله عم في
سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير ذلك
من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين
والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اي لا يذوق
اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل
الدنيا بالموت فلا دلالة في الاية على انتفاء موتة اخرى بعد
المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تاكيد
لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم
الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا
يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم
بها اذا لم تكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه
يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه تحتجون
بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا
الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول

بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع
والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من
احرق فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
قبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة
وقد اجاب الاصحاب في التفصي عن هذا الاشكال والانتهاض في صورة
المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب
السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي عم جبريل عم
وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان
فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا
فلا بعد في ان تعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان
خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدورات الله

وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب
ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد
عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى
ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه
فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقد ذهب
كثير من المفسرين الى ان ميزان له كفتان ولسان شاهد على
الحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث تصريح بذلك وانكره
بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا تلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل
شئ وانما ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهود واحد

هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وهكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بان توزن
صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما
الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظيم المقام واما الصراط
فقد ورد في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون
والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه
هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره
القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه
ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا
بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل الحجج
الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل
الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء و
الطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على
من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من
هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجرح رجلاه و
تتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله
ان الله سريع الحساب وقال صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف

يحاسب

يحاسب حسابا يسيرا وقال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقيه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن والمعارضات متناولة لجمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان
الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار وغيرهما حيث
زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء و
اسكانهما الجنة ثم اخراجهما منها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من
ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل
ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار
فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه
نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في
الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين
وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف
الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول
ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني
انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم
باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة
وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة
ويحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء

فالحق بالهالك المعدوم كل

انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني كالمحقق هلاكه في

غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء

لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول

فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة التالث

قال تعالى في وصف الجنة عرضها كعرض السموات والارض ولا تتصور

ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب

بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون

عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض

واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم

والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض يحمل

هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان في اللغة

هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت

بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن

بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما في الشرع فهو عند

الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا

فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص

وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح

وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها

فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة

الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل

وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان

الايمان

واقرار باللسان وعمل بالاركان وقالت طائفة هو التصديق مع

كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد

المصحح قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني

التصديق القلبي وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها

واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق

القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر و

الايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان

لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا

لقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم

بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان

فيعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة

الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم

الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان و

ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في

اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم

يؤيده دعاء النبي صم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة

وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه

فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب

اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانا على ذلك التقدير

يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل

بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو فعل لاشتهر

واقف كرد ايندنا كثير

اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على
ان قال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا عنه آنفا
والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا
بالعمل الصالح معطوفا هو عليه في غير موضع نحو الذين آمنوا و
عملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا
يعطف على نفسه وايضا قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو
وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا اثبت الايمان مع وجود
القتال والظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه
لكن عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي
في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر هذا اعم من تكذيبه
في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشموله
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب ولهذا اشار بقوله
اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون
مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد
الايمان بان يخلو عن كلا الضدين فما اعتمده الامام الرازي بان
من جملة ما جاء به النبي عم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع
قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي في
جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر
جامعا وان جعلت ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة

اي مع كون فاعل هذه الافعال مصدقا للنبي في جميع ما جاء به بناء على ان
هذه الافعال دالة على عدم التصديق يلزم خروج بعض من هو مؤمن
عن التعريف يعني الفساق لان الدال على عدم التصديق وهو الفعل المنهي عنه
متحقق هناك كما في المفروض

التكذيب

التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير
الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخولهم فيه قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر
وفاقا يجوزون ان يجعل بعض محظورات الشرع علامة التكذيب
فيحكم بكفر من ارتكبه كالاستخفاف بالشرع وشد الزنار وبعضها
لا لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالزنا وشرب
الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق
الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان والنفاق اظهار الايمان
واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة
في مرتكب الكبيرة فانه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين
المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان
بالقول او بالفعل الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وهو
المنع من فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر بالمندوب مندوب
وكذا النهي عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا في وجوب الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل
فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة الى
وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل
عليه الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا وقائل بوجوبه
باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة وفي الكتاب كقوله
تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون

وبعضها لا كالزنا اول
اي لا يجعل علامة التكذيب
وعدم الايمان

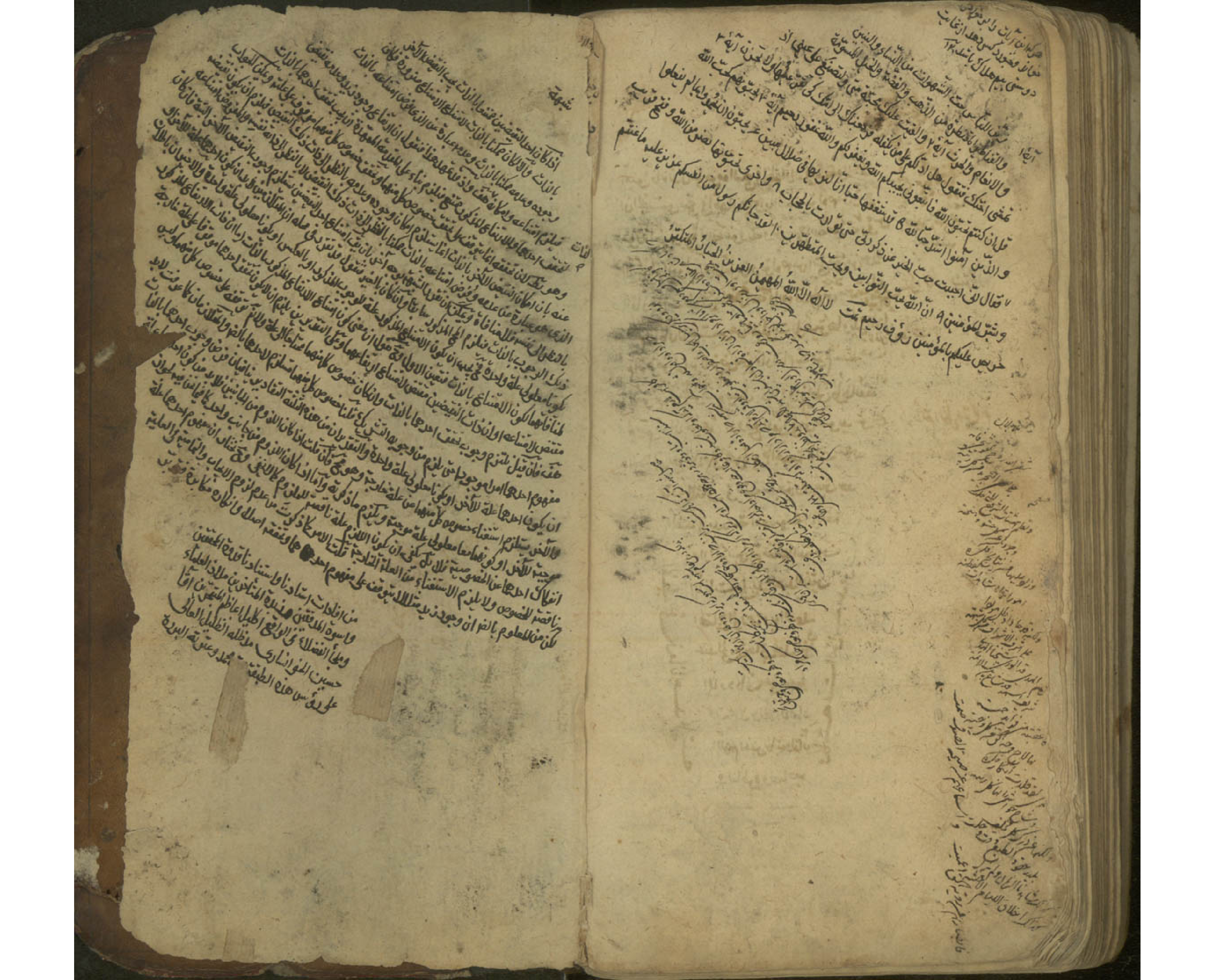
النفاق لغة هو اظهار خلاف الباطن

عندهم

الامر بالمعروف الذي هو الواجب واجب
والنهي عن المنكر الذي هو الحرام واجب

عن المنكر والاموط في الوجوب والسنة كقوله‌م لتأمرون
بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شرارکم على خياركم
فيدعوا خياركم فلا يستجاب توعد على ترك الامر بالمعروف و
النهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اى وان لم يجبا شرعا
بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تعـ و
اللازم بقسميه فاسد بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على
الله تعـ لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل في حقه وجه
الوجوب ولو كانا واجبين عليه تعـ فان كان فاعلا لهما وجب
المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان تاركا
لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تعـ لانه تعـ اخل بالواجب العقلي
وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اى شرط وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمر به معروف
وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية
التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي و
تجويز التأثير اى الشرط الاخر ان يجوز في ظنه تاثير امره ونهيه
وافضائهما الى المقصد فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصد
للجبان عليه والشرط الاخر انتفاء المفسدة اى ان يظن ان
لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو
انتفى هذا الظن فلا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس عن
احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعـ ولا تجسسوا
وقوله تعـ ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين

امنوا فانه تدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك
ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله‌م من يتبع
عورة اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس
الاشهاد الاولين والاخرين وقوله‌م من ابتلى بشيء من هذه
القاذورات فليسترها ستره الله وانه قد علم من سيرته عليه
السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها
ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن
الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن ان طائفة
لم يقم به الاخرون قد وقع الفراغ من تسويد شرح
تجريد الكلام في ضحوة يوم الجمعة ثالث شهر
جمادى الثاني في سنة سبعة واربعين بعد
الف في مدرسة المعصومة الواقعة
في دار المؤمنين قم حفظها الله عن
الافات على يد العبد الفقير
المحتاج الى رحمة ربه الصمد
عبد الحي بن حاجي محمد اليزدي
الاردكاني عفي عنهما
بحق محمد واله الامجاد
اللهم اغفر لكاتبه ولقاريه
ولناظره ولصاحبه





در الفت بین القلوب ... عمل محبت

بیست و سیم از فهرست اختیارات عمل محبت ۱ باید که طالع [illegible] زهره ۲ باید که زهره [illegible]

و عزیمت در محبت شروطات وی چهار [illegible] خصوصا در [illegible] صاحب طالع باشد [illegible] اگر عمل [illegible]

برج [illegible] باشد ۳ [illegible] زهره [illegible] باید [illegible] در جمیع اعمال لازم باشد [illegible] ستاره حاصل شود [illegible]

[illegible] زهره ناظر طالع [illegible] حال عطارد در جمیع [illegible] کاری [illegible] قوی [illegible]

[illegible] باشد [illegible] چون عزیمت [illegible] حاصل کردد [illegible] ذکر کرده [illegible]

طالع و صاحب [illegible] مذکر باید [illegible] تا مقصود حاصل [illegible] اختیارات خود [illegible] مؤنث کند و اگر مؤنث بود

پس تو هم آن ستاره برای عضو [illegible] اما چون [illegible] مذکر بودن آن کار در ساعت [illegible] عزیمت برای او است

در علم نجوم و اختیارات مدخل ندارد [illegible] باید شناخت تا اگر ستاره او مذکر بود [illegible] بهتر از همه

عزیمت در حق وی خواهد کرد [illegible] باید که دلیل عزیمت کننده قوی تر باشد از دلیل آنکس که [illegible]

ستاره مذکر که زودتر فائده دهد ۱۱ باید که دلیل عزیمت [illegible] باشد و صاحب [illegible] فائده رساند و تخلف نکند

[illegible] باید که قمر در آخر سرطان یا اول ثور یا میانه سنبله [illegible] تا عمل بر وفق [illegible]

[illegible] باید که قمر در محل زهره بود از بروج منقلبه [illegible]

قمر در منزل [illegible] باشد ۱۳ باید که قمر [illegible] کوید که قمر با ذنب باید [illegible]

توقف نکنند ۱۴ باید که آفتاب مع الراس باشد [illegible] نباید

از عزائم خالی نیست و محذورات وی چهار است ۱ نشاید که این عمل در ساعت و ایام زحل و مریخ کنند

نحسین بزهره و [illegible] نکنند ۲ نشاید که زحل و مریخ در اوتاد باشند ۳ حذر کنند [illegible] سعدین

مستولی باشند

ماخوذ من لوایح القمر من مصنفات حسین بن علی
البیهقی المشهور بکاشفی ایده الله باللطف الخفی







